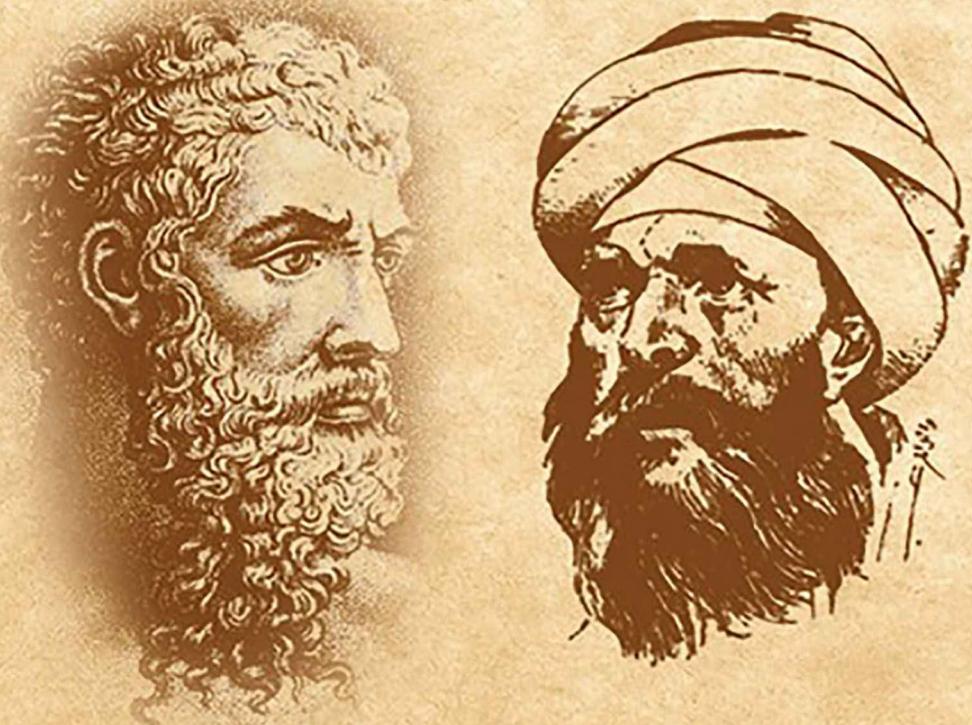


عبد الكريم عنيات

# أسلمة المنطق

## الأورغانون الأرسطي بين يدي الغزالى



مكتبة لسان العرب  
[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

مسائل فلسفية

سلسلة  
الطبعة  
الرابعة

أُسلمة المِنْطَق

الأرغانون الأرسطي بين يدي الغزالي



**أُسلمة المِنْطَق**

**الأَرْغَانُونَ الْأَرْسَطِيَّ بَيْنَ يَدِيِّ الْغَزَالِي**

عبدالكريم عينات

2013

**منشورات الاختلاف**  
**Editions EHkhtilef**

**منشورات ضفاف**  
**DIFAFPUBLISHING**

**مكتبة لسان العرب**  
[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1434 هـ - 2013 م

جميع الحقوق محفوظة



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل  
هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055  
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

## منشورات الاختلاف Editions EHkhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلی  
الجزائر العاصمة - الجزائر  
هاتف/فاكس: +213 21676179  
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

## منشورات ضفاف DIFAF PUBLISHING

هاتف الرياض: +96650933772  
هاتف بيروت: +9613223227  
e-mail: editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو الكترونية أو  
ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتصوير على أشرطة أو أقراص مقرورة أو أي  
وسيلة تشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطى من الناشر.

---

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي **الناشرين**

---

الإهداء..

إلى ابني جبريل

إلى عائلتي الصغيرة والكبيرة

إلى زملاء العمل وتلاميذي في ثانوية الـ 45 معدوما - بوسالم

وإلى طلبتي في شعبة الفلسفة

بجامعة فرhat عباس- سطيف..

أهدي هذا الكتاب الثاني

## تمهيد إشكالي

من الأعمال الفلسفية - المنهجية المعتادة، عملية تصنيف الفيلسوف وإدخاله في الاتجاه الفلسفي الذي انبثق وتخرج منه، أو حتى المذهب الذي يسعى لبلوغه وإكماله بطريقته الخاصة. فنقول أن هذا المفكر عقلاني أو تجريبي إذا كان الأمر يتعلق بنظرية المعرفة، ونقول عن ذاك أنه مثالي أو مادي إذا كان الموضوع مرتبلاً بالمسائل الأنطولوجية. وإن بلغت منزلاً الفيلسوف درجة من الإبداع الحقيقي، فإنه يخرج من النسق ويصبح هو ذاته النسق، أي يبدع مذهبًا ومنهجًا لم يكن معهولاً به أصلًا، فيصبح محوراً لحركة وإنجاح فلاسفين. لذا نجد بعض الفلاسفة أفلاطونيين أو أرسطوطاليين، والبعض الآخر من صغار الديكارتيين أو من الكانتيين الجدد....

لكن هذا التصنيف ليس من المسائل البديهية دوماً، إذ نجد الكثير من الفلاسفة ذوي الفكر الأصيل ينفلتون من المقاييس النسقية المعتادة، ويكتنعوا بفعل الانتماء، وكتمودج عن حالة من هذه الحالات في الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، نجد ابن رشد الذي يقول معبراً عن الصعوبة التي تتجذر عن محاولة وضع الغزالى في نسق محدد ومسيج، أو في مذهب مألف ومغلق ما يلي: (إنه - أي الغزالى - لم يلزم مذهبًا من المذاهب في كتبه، بل هو مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية متصرف ومع الفلسفة فيلسوف.

وحتى أنه كما قيل:

يوماً يان إذا لقيت ذا يمن

وإن لقيت معدياً فعدنان<sup>1</sup>

وإن تقطن ابن رشد لهذا التمرد المذهبى لدى حجة الإسلام أبو حامد الغزالى، فإن الذي يهم في هذا المقام هو أثر هذا الانفلات النسقى على تحديدنا لموقفه من المنطق الأرسطى. هذا الموقف المترولد من رأيه من التراث اليونانى بصورة عامة باعتباره العلم الوارد فى مقابل العلم الموروث. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فيجب علينا الانطلاق من منهج الغزالى الذى كان جذرياً ومنفرداً فى منطلقاته كما كان فلسفياً ودينياً فى غایاته. كما لا يجب أن ننسى أن بين هذه المنطلقات والأهداف، كان الغزالى معلماً ومدرساً فى مدرسة أقل ما يقال عنها أنها حارسة وخادمة لمعتقدات معينة ومحددة من الناحية السياسية والمذهبية.

وفيما يخص المعلم الأول أرسطو، فنحن منجرون ملتفتة على اعتبار علم المنطق من انجازاته الخاصة والشخصية. وهذه المسائية لها ما يبررها من الناحية المنهجية والمعرفية. فقد كان أرسطو كمعلم جيد على حد وصف الأستاذ "روبير بلانشي" يعترف بمصادر أفكاره وكل الفلاسفة اللذين سبقوه في إعلان موقفهم من المسائل المطروحة للبحث والقصي. سواء فيما يخص نظرية المعرفة أو الطبيعيات والنفس والسياسة... فأهم نظرية أرسطية في الفيزيقا وهي العلل الأربعية، لم ينسب عناصرها إلا لأصحابها السابقين عليه واعترف بأنه لم يبدع أي شيء، بقدر ما قام بعملية تجميع. حيث أخذ من الأيونيين فكرة العلة المادية مثل الهواء والماء... ومن عند أمبادوقليس فكرة العلة الفاعلة، أما العلة الصورية فقد استوحها من عند الفيثاغورسيين وأفلاطون الذي تأثر بهم. وأخيراً فقد أخذ من أناكاساغوراس، هذا الفيلسوف العاقل من بين كل السكارى، فكرة العلة الغائية التي كانت تعنى في الأصل عنده العقل المصمم. وقد تكفل أرسطو في كتابه الأخير المسمى لاحقاً بالميافيزيقا بإيضاح المسألة بالتفصيل<sup>2</sup>. أما موضوع المنطق فإننا نجد أرسطو ينكر وجود أي محاولة سابقة عليه فيقول جازماً وواثقاً: ((لا يوجد، حول هذه المسألة، جزء من موضوع سابقاً آخر غير موضوع، فلم يكن هناك شيء إطلاقاً... إذا كان هناك أعمال قديمة كثيرة حول البيان، فالأمر خلاف ذلك بالنسبة إلى القياس العقلي إذ ليس لدينا ما نستشهد به، وكان علينا أن ننكب، ليس بدون مجهود، على أبحاث أخذت كثيراً من الوقت...)).<sup>3</sup>.

وإن كان الأمر كذلك، أي أن علم المنطق من الإنجازات الأرسطية المضافة، فإن تسمية المعلم الأول مبررة تماماً من طرف الفلسفه المسلمين. هذا ما جعلهم يتوجهون لدراسة هذا العلم الوافد من اليونان، دراسة فهم وتقييم والأكثر من ذلك دراسة محاكمة ومساءلة. فقد اهتم الفارابي بالمنطق ويظهر ذلك من مؤلفاته التي تحمل عنوان هذا العلم مثل كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق". وفيه يدرس بالتعريف والشرح والتوضيح أصناف الألفاظ الدالة وأصناف الحروف من وصلات وحواشي وروابط، كما يخصص فصلاً للألفاظ المركبة وأصناف المعاني الكلية والمفردة والمركبة والقسمة... والأمور التي ينبغي أن يعرفها المتعلم لصناعة المنطق. واختتم كتابه هذا بموافقة أرسطو على نسبة علم المنطق له دون غيره من الحكماء اليونان الذين اشتغلوا بالشعر والأوزان الألفاظ والخطب والجدل.<sup>4</sup> كما ألف كتاب في الخطابة والعبارة، وهذه العلوم كما هو معروف من الأجزاء المشكلة للأورغانون الذي يجمع كل كتب أرسطو المنطقية.

أما الشيخ الرئيس ابن سينا الذي يمكن اعتباره نتيجة من نتائج نبوغ الفارابي بشهادته هو، فلم يهمل العلوم المنطقية، بل ألف فيها الشيء الكثير والمهم كذلك، إذ نجده قد خصص كتاب الشفاء للمنطق وعرض فيه الفنون المنطقية التسعة وحلل موضوع المنطق والفائدة منه، وإن كان قد استعان كثيراً بكتاب فورفوريوس كمرجع له. وخصص كذلك كتاب عيون الحكمة للمواضيع المنطقية (إلى جانب المواضيع

الطبيعية والإلهية) مثل الألفاظ والقياس وأشكاله<sup>٥</sup> والاستقراء ومنتقى الجهات المعروفة عند أرسطو وهي الواجب والممتنع والممكن.

إلى جانب الفارابي وابن سينا نجد الغزالي الذي قام مثل أسلافه الفلسفه بدراسات عديدة في مجال المنطق، وكانت له مواقف مميزة من الحكمة اليونانية بعامة. ومن بين كل الدراسات المنطقية الإسلامية المعروضة وغير المعروضة مثل الدراسات اللاحقة عليه لابن رشد في المغرب وابن تيمية وبعض الفقهاء والمتصوفين، يظهر الغزالي منفرداً في مناهجه ومراميه وموافقه بعامة وفي المنطق بصورة أكثر تحديداً. ومشكلة هذا الكتاب مرتبطة حسراً موقف الغزالي من منطق أرسطو، وهي كالتالي: ما هو موقف الغزالي من منطق أرسطو؟ وهل هذا الموقف منسجم ومتسقاً مع الخطط الفكرية العام لفلسفته؟ هل كان موقف الغزالي من منطق أرسطو موقفاً استومولوجياً صارماً في معرفته أم أنه موقف عقائدي يفتقر للنظر الفاحص الناقد وبذلك يسير في نهج الفقهاء حراس العقيدة بأي ثمن وبأية وسيلة؟ كيف يمكن أن يستقيم موقف الغزالي من المنطق وهو الذي تسلق على الفلسفة وعلم الكلام كعلوم عقلية في جوهرها، ليتوجه صوب علم عملي وذوقي لا حاجة له لمنطق أو منهج أو برهان؟ هذا يشكل جهة، وفي الجهة الأخرى نجد مقوله الغزالي في "المستصفى" حول ربط الثقة بالعلم مهما كان مرهوناً بمعرفة المنطق التي تدل على اشتراطه لهذا العلم البرهاني؟ كيف لنا أن نستصحى موقف الغزالي في خضم كل هذه الدروب المتشابكة غير المستوية؟ وأخيراً هل يمكن القبض على موقف الغزالي من المنطق الأرسطي في ظل لا - انتمائه المؤقت؟

من أجل الاشتغال على هذه الأسئلة المتعددة، وبباقي الأسئلة التي قد تظهر بصورة غير متوقعة أو مقصودة أثناء التحليل، لجأنا إلى استعمال المنهج التحليلي الذي يقتضي التعامل مع النصوص الأصلية وتفكيكها من أجل الحصول على معناها البسيط والأولي، ومن أجل رد الأفكار المركبة والمعقدة إلى عناصرها الأصلية زمنياً ومنظماً. كذلك فإن استعمال منهج التركيب مسألة ضرورية بعد كل تحليل، هذا التركيب الذي يساعدنا كثيراً على إنجاز أحكام تتميز بالجدة والأصالة، لأن إنجاز النصوص الجديدة هو في أصله عملية تركيبية لا غير. كما أن عملية المقارنة بين الأفكار المتباعدة زمنياً ومكانياً قد تتيح لنا فرصة استنتاج ظاهرة تناقل المعرفة وحركتها، مما يكشف عن مدى اتساع رقعة التفكير وتفاعلاته حضارياً، عكس الاعتقاد الذي يجعل المعرفة تلد وقوت في مسقط رأسها. والمعلوم أن الأفكار كلما سافرت وارتحلت في المكان والزمان، فإن تغيرات كثيرة تطرأ على شكلها ومضمونها وأغراضها، فالتفكير مثل الكائن الحي وأعضاء الحيوان تكيف دون توقف كلما غيرت البيئة.

وعند إطلاعنا على هذا الموضوع، عثرنا على دراسات أكاديمية سابقة مهمة تناولت بصورة كلية أو جزئية هذه الفكرة. فقد وجدنا في اللغة العربية الكثير من الأعمال التي تتحدث عن إسلامية المعرفة في القديم، أي في العصر الإسلامي الكلاسيكي بوجه عام، دون تخصيص مفكر بمفرده أو تخصص بعينه. مثل الدراسة التي قام بها الدكتور "محمد علي أبو ريان" في مؤلفه الذي يقع في أكثر من أربعينات صفحة، الموسوم بـ "أسلامة المعرفة: العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية". ومجمل ما عرضه في هذا المؤلف بعد عدة فصول مهنية مرتبطة بالعلم وتصنيفه وأذاته، هو باب خصص للعلوم الإنسانية من منظور إسلامي أو "أسلامة العلوم الإنسانية" فيه بين مواطن الأصول القرآنية والإسلامية لعلوم إنسانية مثل الفقه كمصدر لكل علم إنساني في الإسلام وعلم الاقتصاد والسياسة والمجتمع الإسلامي وفلسفة الأخلاق الإسلامية والقانون وبعض العلوم الإنسانية الأخرى مثل التاريخ وعلم النفس والتربية، ورغم أنه لم يخصص فصلاً أو مبحثاً للمنطق إلا أنه توصل في نتائج بحثه إلى أن: ((العلم الإسلامي الذي يرتبط بقاعدة الإيمان قد ازدهر في عصور الإسلام الخواли، وأصبح علماً شمولياً، رغم ارتباطه بقواعد الدين والإيمان الحق، ومعنى هذا أننا نوجه النظر إلى دعوة التغريب والمهاجمين لربط العلم بالدين ليعلموا أن هذا الارتباط لن يكون عقبة في سبيل تقدم العلوم، وقد ضرب المسلمون المثل على صحة هذه الدعوة...)).<sup>٦</sup>

ونفهم هنا أن الدافع دائمًا هو هاجس العلم الوافد من البلاد غير الإسلامية، فهذا الهاجس الذي كان يسكن الكثير من مفكري الإسلام فقهاء أو أصوليين أو حتى فلاسفة في العصر الإسلامي الكلاسيكي، عاد للظهور عند بعض مفكرينا في الأزمنة المعاصرة. وفي الحقيقة أن هذا العمل لا يختلف من حيث الجوهر مع كتاب الدكتور علي سامي النشار المسمى "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" الذي سنخصص له حديثاً مستقلاً لاحقاً. وسوف نرى أن هذه الحركة اتخذت شكلاً أكثر تنظيماً ومنهجية عند بعض مفكري المهاجر. ونقصد بهذا الأعمال التي تصدرها الدكتور العراقي "طه جابر العلواني" الذي قام بعملية التاريخ لهذه الحركة القديمة، أي حركة إسلامية المعرفة عموماً بداية بالجيل الأول وهو جيل الفلسفه الكبار أمثال الغزالى (450 - 505 هـ) وابن تيمية (661 - 727 هـ)، وكذلك جيل القرن الثامن والتاسع عشر. حيث أن التواصل الذي حدث بين الشرق الإسلامي والغرب الوثنى (والمسىحي لاحقاً)، على مر العصور قد ولد أزمات فكرية ومعرفية لدى المسلمين، وجعلهم يتباخرون في كيفية العمل والتصريف. والمنهج الملائم للتوفيق بين الإلهي والإنساني... الذي يظهر الانفصال بينهما في مستوى الفلسفة والحكمة، وإصرار البعض على الفصل بين الجانبين. لذا كان العمل المناسب هو استرجاع الإبستميولوجى إلى حيزه الأصلي وهو القيم والدين أو ما يسمى بأسلامة المعرفة.<sup>٧</sup>

أما الأعمال التي تناولت مسألة المنطق عند الغزالي، وكيفية تعامله مع التراث اليوناني عموماً والأرسطي المنطقي على وجه الخصوص - في حدود علمنا واطلاعنا المتواضع والمحدود -، فإننا نجد بعض الدراسات المهمة مثل أحد فصول كتاب الدكتور علي سامي النشار وهو "مناهج البحث عند مفكري الإسلام". رغم أنه يتسم بالعرض العام والشمولي مخلفاً التفاصيل الجزئية التي تكون مهمة في الكثير من الأحيان. كذلك نجد مؤلف الدكتور محمد مهران الموسوم بـ"المنطق والموازين القرآنية" ورغم أهميته الشديدة وتحليله العميق، إلا أنه اقتصر على كتاب واحد فقط من كتب الغزالي المنطقية وهو كتاب "القسطاس المستقيم". والحق أن هذا الكتاب يمثل خلاصة مواقفه من المنطق الأرسطي لذا سوف نحاول قدر الإمكان الاستعانة به والاستفادة منه، مع توسيع البحث ليشمل كتب الغزالي المنطقية الأخرى غير القسطاس. ونجد كذلك دراسة لأحد مؤرخي الفلسفة والمنطق وهو "كارل برانتيل" Prantl الذي قدم دراسته *Geschichte des logik* في الجزء الثاني ص 361 وما يليها، رغم أن المنطقي المعاصر "يان لوكاشيفيتش" يتهمه بالجهل فيما يخص تاريخية المنطق إذ لم يستطع التمييز بين القياس الأرسطي والقياس التقليدي، كما أنه أخطأ كثيراً في حديثه عن الشكل الرابع من أشكال القياس الحتمي.

كل هذه الأعمال وغيرها المرتبطبة إما بالفلسفة اليونانية عامة، أو فلسفة أرسطو على وجه التحديد، أو الفلسفة الإسلامية التي تتناول أعمال الغزالي وما بعده. والكثير من كتب الفكر العربي المعاصر التي تدرس التراث الإسلامي إما دراسة تمجيدية أو تحييدية، سوف تكون عوناً لنا في إنجاز هذا العمل. بالإضافة إلى الملاحظات التي نقدمها والنابعة من خلاصات التحليل والتكييف والتي تعبّر عن موقف المؤلف من هذه القضايا التراثية الحساسة والتي تشكل اهتمام وانهض كل مفكر عربي معاصر ينظر إلى قيمة تراثه منظار حذر، وهو الموقف الذي تطرق إليه كل مفكري عصر النهضة العربية ابتداءً من الشيخ محمد عبده وعلى عبد الرزاق والدكتور طه حسين وزي نجيب محمود لاحقاً... وصولاً إلى محمد أركون وهاشم صالح وغيرهم كثيرون لا يمكن ذكرهم جمِيعاً، لأن مشكلة أسلمة المعرفة عموماً والمنطق على وجه التحديد من المسائل المنهجية التي أنجزها الأجداد وتم إعادة المحاولة مرة ثانية في الأزمنة المعاصرة مع طائفة من المفكرين الذين يمثلون نخبة محترمة ومن هنا يعود القديم إلينا طافيا فوق السطح، أفالاً يحقق لنا تقييم التجربة الأولى تقييماً صارماً قبل الخوض في التجربة الثانية؟ هذه هي الملاحظة التي قدمها الدكتور "البوطي" وشكك في إمكانية نجاح هذه التجربة المعاصرة<sup>٩</sup> رغم أن شكوكه محدودة موجهة وليس محسنة خالصة. أليس تقييم التجارب والعمل بهذا التقييم عملياً هو سبيل السير العقلاني النافع لحضارة بدأت التخطيط لبلوغ مرتبة العقلانية منذ القديم ولا زالت تسعى لذلك؟ أليس المراجعة ونقد الذات هي أجرد خطوة لتأسيس حضارة العقل؟

لذا فمنهجية هذه الدراسة، ستكون مختلفة عن منهجية الكتب السابقة، والتي تناولت موضوع الأسلامة إن بوجه عام أو عن طريق التقسيم والتخصيص. لأنها في الحقيقة كانت تحلل الموضوع من منطقات ناجزة وجاهزة، بمعنى أن الكتب السابقة الذكر تحاول إثبات أطروحة مقتنعة بصحتها أصلاً وبصورة مستبقة للبحث. وفي اعتقادنا أن هذا المسلك يتنافى وخصوصيات البحث العلمي المفتاح على كل الإمكانيات المحتملة، ولو كانت على حساب التمجيد الإيديولوجي للذات التاريخية والاجتماعية. لذا فالخوف من نتائج الدراسة لا يشكل أي اعتبار بالنظر لهدف الحقيقة المتعال عن كل توجيه أو توظيف لا علمي أو مناهض للعلمية، وهنا نستحضر أجمل ما قاله أفلاطون في أحد محاوراته الكثيرة، إذ يعلن على لسان الغريب الإيلي حازما عاقدا العزم على توجيهه مجهوده نحو الحقيقة فقط: ((نحن لسنا محترمي أشخاص، بل باحثون عن الحقيقة)).<sup>9</sup> وعلى هدى هذه المقوله التي ترتفع إلى درجة الحكمـة البخشـية والشعار الإجرـائي، سنبـحـثـ موضوعـ أسلـمةـ المـنـطـقـ عندـ الغـزـالـيـ دـافـعـينـ السـؤـالـ الفلـسـفيـ إـلـىـ الـأـمـامـ دـوـمـاـ وأـقـصـىـ الـحـدـودـ الـتـيـ يـحـتـمـلـهـاـ الـعـقـلـ الـمـتـسـائـلـ الـذـيـ لـاـ يـخـافـ مـنـ الـحـرـيـةـ وـالـحـقـيقـةـ مـعـاـ،ـ عـلـىـ اـعـتـارـ أـنـهـمـاـ مـتـرـافقـانـ،ـ إـذـ لـاـ يـمـكـنـ لـنـاـ كـشـفـ حـقـائقـ الـأـمـورـ إـنـ كـانـ عـقـلـنـاـ عـقـالـاـ أوـ مـعـتـقـلاـ.

## الفصل الأول

### منهج الغزالي: مسح الموروث والانطلاق

من العقل المحسن المؤقت.

إن مكانة الغزالي في مجلد تاريخ الفلسفة الإسلامية، ليست موضوعاً للجدل أو التشكيك، وما القادحين والمنتقدون له إلا ظهروا سلبياً لأهميته ومكانته. فالاعتراف بمستوى فكر الغزالي المميز كان من المستشرقين قبل غيرهم من أهل الحضارة الإسلامية ذاتها، رغم منطلقاتهم الصارمة وغير الموضوعية في بعض الحالات تجاه الحضارات الشرقية عموماً والإسلامية تحديداً. فنجد مثلاً "دي بور" ورغم أنه ينتقص من روح الابتكار والنقد والتجمیص عند العرب، و يجعلهم حبیسی أخطاء الترجمة والنقل، مما جعلهم متقيدين مطلقاً بأفق الفكر الأرسطي المسيطر. إلا أنه في حالة الغزالي نجده يقول أنه من الأبطال الخالدين في الإسلام، وأن القيمة الفلسفية من المسائل المشتبة في كتابه "تهافت الفلسفة" من خلال نظرته الرئيسية الهجومية على المذاهب الفلسفية المستمدة من اليونان. وكانت دراساته - يقول دي بور - تتسم في الكثير من الجوانب بالموضوعية والأمانة، كما أنه كان واعياً بالمسألة الدينية التي أرقته مطولاً بالنظر إلى المسألة الفلسفية.<sup>١٥</sup> وهذا ما يعكس صدق الغزالي وابتعاده عن التواري المعرفي مثل ما عمد الكثير من مفكري الإسلام الذين لم يظهروا مدى جدية مشكلة الفلسفة والدين أو العقل والنقل، بل اختاروا الطرق السهلة من خلال إثبات التوافق المطلق بينهما. لكن في حالة الغزالي فقد طرح دون أي خوف مسألة الاضطراب الحاصل بين العقل الفلسفي المتحرر كليّة والعقل الديني الذي يحتم لضوابط معلومة.

كما نجد مستشرقاً آخر وهو كوربان، ومع إسقاطه كل الأحكام المبالغة والمفخمة لشخص الغزالي، فإنه يحتفظ بصفات مثل الأملعية والنبوغ مقارنة بباقي الفلسفه المسلمين، ويعتبره المتمعق في دراسة الفلسفة ويظهر ذلك في "مقاصد الفلسفة" - ولنا عودة لهذا الكتاب، خاصة القسم الأول المخصص للمناطق وهو موضوع اهتماماً - و"تهافت الفلسفة". والأكيد أن هذا الانفراد العجيب في فكر الغزالي قد لاحظه كوربان في: ((تلك الثقة التي يوليه للمنطق والجدل العقلي في سبيل الوصول إلى غاية محاجاته، في حين أنه هو نفسه لا يؤمن بجدوى المنطق والعقل لبلوغ الحقيقة)).<sup>١٦</sup> وهذا القول في حقيقته يدعم ويقوي

المشكلة المطروحة في بداية ومقدمة هذا الكتاب المتمثلة في صعوبة التوفيق بين مقوله الغزالي المدرسية التي ثبتت الأهمية البالغة للمنطق في علم كل مفكر من جهة، وإنكاره لأى أهمية للاستدلال في بلوغ الحقيقة الدينية من خلال نهج التصوف. وكأن الغزالي قد وقع في المحظور العقلي عندما وضع وحمل محمولين متناقضين على نفس الحامل. ويواصل المستشرق كوربان قائلاً: ((وهنا، بشكل خاص ينفجر تناقض الغزالي، فهو بالرغم من اقتناعه بعدم أهلية العقل وكفاءته لبلوغ اليقين بحد ذاته، على الأقل، على يقين من تقويض يقين الفلسفه وذلك عن طريق الجدل العقلي نفسه)). وكأن صاحب المقوله يود أن يشير بوضوح إلى أن الغزالي قد سقط في المفارقة الفلسفية التقليدية التي بلور معاملها أرسطو، في كتابه "دعوة إلى الفلسفه" عندما ألمح ولو بصورة ضمنية إلى أنه: إما أن التفلسف ضروري ولابد عندئذ من التفلسف، وإما أنه غير ضروري، ولابد أيضاً في هذه الحالة من التفلسف لإثبات عدم ضرورته وفي الحالتين، أي ضرورتها أو عدم ضرورتها، ينبغي التفلسف. لأن فعل الفلسفه في ذاته ينطوي على طرفين متنافرين ظاهرياً وهما السؤال عن ضرورة الفلسفه من جهة، وهذا التشكيك يجعلنا نسير في طريقها من أجل إثبات ذلك.<sup>12</sup>

لكن الحقيقة أن الغزالي لم يقع في هذا التناقض الذي يبدوا أنه وقع فيه. وتبرير ذلك أن كل مفكر متميز ومجددي يجد نفسه في مغفلات فكرية غير تقليدية، إذ لا ينتهي بسهولة ووضوح إلى تيار أو اتجاه ظاهر المعام، بل على العكس فإنه يتموقع في حيز فكري "ضبابي" أو "رمادي" من خلال محاولاته الجمع بين مسائل تظهر لأصحاب الفكر التقليدي بأنها مستحيلة التجميع. وهنا بالضبط نفهم انزعاج ابن رشد من موضوع تصنيف الغزالي. وهذه المواقف الضبابية غير الاعتيادية قد تكررت مع أكبر الفلسفه تميزاً في تاريخ الفكر الغربي مثل باسكال ونيتشه وياسبرز...

ويواصل رينان من بين المستشرقين، المتعصب في الفلسفه الرشدية خاصة، إيداء إعجابه بالغازلي رجالاً ومفكراً، من حيث نزعته الإبداعية ومنهجه الشكي وفطنته الذهنية، وأصالته فكرته الهادمة للعلية مقارنة بلاحقيه من الفلاسفه في الغرب الحديث. ورغم انتقاله من التفلسف إلى معاداة الفلسفه، فإنه اشتطرت بلوغ الكمال في المعرفة والعمل على ممارسة العلم العقلي دون انتقاد.<sup>13</sup> ولعل القارئ يلاحظ هنا أن كل الاستشهادات كانت في جملتها من النصوص الاستشرافية، وتبرير ذلك لا يعود إلى ميل المؤلف لهم ومناصريهم بقدر ما يعني الاحتکام إلى دارسين ومؤرخين أقل ما يقال عنهم أنهم موضوعيون ولا يقبلون الروايات التخييمية والتعظيمية في حق تراثنا أو مفكرينا. وهذا التوجه قد استقام الباحث من الموقف الطريف للأستاذ "مالك بن نبي"، فقد كان دائم التساؤل حول أيهما أحسن لوعينا الحاضر: المستشرقين أم القادحين لتراثنا؟ هذا السؤال طرحوه عندما حل محل مشكلة إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر

الإسلامي الحديث، فإنَّ شعر معظم المفكرين المسلمين بالاعتبار والاعتراف بالجميل بعد صدور كتاب "شمس العرب تسطع على الغرب" ونظموا ندوات تكريمية، فإنَّ هذا لا يعود أن يكون حقنة من بين العديد من الحقن الاعتزازية التي تكدس تأخر آخر للMuslimين على تأخيرهم الأصلي، وينتهي "بن نبي" إلى أنه إن كان هناك وجه إيجابي للأعمال المستشرقين، فإنه يلمسه في أعمال القادحين لا المادحين<sup>14</sup> فنحن بحاجة إلى نقد الذات كشرط للنهضة وليس عكس ذلك، أي تعظيم الذات من أجل النهضة والبقاء.

والتاريخ مفعم بأمثلة تؤكد أن الشك هو أساس اليقين وأن الصراحة تجاه الذات هو أساس التحضر. هذا النهج المادح لفكرة وشخص الغزالى من المستشرقين الصارميين، اللذين لا يعترفون إلا عن جدارة، والكثير من الباحثين المعاصرين تجاه تراثهم المجيد للغزالى، ظاهر في الكثير من الأقوال المدرسية القائلة مثلاً أنه حجة الإسلام دون منافس حقيقي، ووصف الغزالى من طرف بعض أساتذته بأنه بحر مغرق (أو مغدق)، وبأنه مجدد القرن الخامس للهجرة. كما اشترط بعض المغالين قراءة "الإحياء" من أجل أن يكون المراء من "الإحياء". وبلغت قمة الإفراط في قول الإمام النووي ما يلي: كاد الإحياء أن يكون قرأنا ثانياً. فلو قمنا بمقارنة الأقوال المأثورة عن الغزالى من طرف المسلمين من جهة، وأقوال المستشرقين وأحكامهم لوجدنا تشابهاً وتطابقاً واضحاً، لكن مع فرق أساس وهو أن تقرير المستشرقين لم يكن نابع من تمجيد إيديولوجي لتراث ليس بتراثهم بقدر ما يعبر عن اعتراف ب الفكر كنتيجة بحث، وليس اعترافاً سابقاً لأي بحث.

قوبلت هذه الأقوال المادحة بطرح مغایر إلى حد التناقض، إذ تعرض فكر الغزالى إلى نقد وتجريح وصل إلى إحراق كتبه. فالمدرسة التيمية السلفية عارضته بشدة، وتم الحكم بالموت على "الإحياء" من طرف تلميذه المغربي الملقب بأمغار: محمد بن تومرت. وحملة ابن رشد من أشهر الحملات التي عملت على تقويض فكر الغزالى في المغرب كذلك. وفي الأزمنة المعاصرة يعتبر كتاب "الأخلاق عند الغزالى" نموذجاً للدراسة النقدية لفلسفته من طرف الدكتور زكي مبارك. وهناك من المستشرقين من جعل فكر الغزالى الصوفي امتداداً للتصوف النصراوي ليس إلا<sup>15</sup>.

كما صنف صاحب الكتاب الموسوعي في الفلسفة الإسلامية الدكتور "حسين مروة" الغزالى ضمن الاتجاه المعادي للمنطق الأرسطي والفلسفة عموماً، واعتبره القائد الأكبر للحملة الإرهابية التي امتدت في كل الأمكنة وانتشرت ملدة زمنية طويلة جداً أكثر مما نعتقد بمعنى أن فكر الغزالى امتد إلى أيامنا من خلال فعل أفكاره في كثير من تصرفات الكثير من التيارات المعاصرة. وأثرت على مدى أجيال كثيرة، فإحراق كتب المناطقة وال فلاسفة كان نتيجة عملية وسلوكية لأفكار هذا التيار المتعصب، ولم تنقص حدة هذه الموجة المعادية للعقل إلا مع النشاط الرشدي الداعي عن العقل والمنطق والسببية الطبيعية. إلا أن فيلسوف قرطبة رغم عمله الشجاع إلا أنه كان ضحية من ضحايا "ذهبية التحرير" التي امتدت من المشرق الذي

شكله الغزالي إلى المغرب الإسلامي. ولم يدم التنوير الرشدي إلا ببرهة من الزمن، حيث عاودت موجة العناد على يد فقهاء أمثال الشهري (ابن الصلاح الذي متنطق جداً من أجل منزع المتنطق) في القرن السابع للهجرة، وابن تيمية في القرن الثامن. حيث تم تحريم المتنطق على يد المفكر الأول، وتکفير الفلاسفة على يد الثاني.<sup>16</sup>

ما يمكن أن نقوله ونحن خارجون من هذا الجدل - جدل الجلد والتمجيد أو جدل الحب والحرب - حول قيمة الغزالي شخصاً وفكراً هو أن: التأويل المستقطب لأي فكر عبر التاريخ إن دل على شيء، إنما يدل على مدى الأصالة الحقيقية، فكل النصوص الأصلية حدث لها ما حدث لنصوص الغزالي وفلسفته. أي أنها خضعت لتفسيرات متعددة ومتناقضة، نظراً لما فيها من فائض معنى، وما تحتويه من إمكانيات لا يمكن استنفادها من الشرح والتوظيف والتأويل والاستغلال. فالنص والفكر الحي لا يمكن إلا أن يكونا مرتعاً لكل أصناف التفكير والتنظير مهما اختلفت وتناقضت، وهذه الصفة تصدق سواء على النصوص الدينية أو الفلسفية أو السياسية... كل هذا يدفعنا للعمل على كشف نقاط الأصالة في فكر الغزالي وخاصة منهاجه. إن تجربة الغزالي كما يرويها هو من أشهر التجارب الفلسفية والاعترافات الفكرية المسجلة في تاريخ الفلسفة سواء عند الغرب أو العرب. وكل دارس للفلسفة الإسلامية يستوقفه هذا الاعتراف المميز، والذي يعبر حقاً عن تطور روحي وفكري أصيل عنده. وأصبح ذكر هذه التجربة الروحية من أدبيات التاريخ لهذه الشخصية الفذة.<sup>17</sup>

لقد رسم الغزالي منهجه الفكري وتطوره الروحي في الكتب الصغيرة من حيث الحجم والكبير من حيث المضمون، وهو "المنقذ من الضلال والموصى إلى ذي العزة والجلال" الذي يحوي ما يحوي من الفلسفة دون أي مبالغة، هو الكتاب الذي يُعلم درساً منهجاً لا يمكن تجاوزه بأي حال من الأحوال. فكل فلسفة أصيلة سواء قديمة أو حديثة أو معاصرة قد سلكت هذا المنهج وهو الشك المنهجي لا المذهبي. ولأن الغزالي كان ساعياً وراء هدف مقدس وأسمى من كل الأهداف الجゼئية الأخرى، هذا الهدف المتمثل في "اليقين"، فإن بلوغه ليس بالأمر الهين ولن يكون بخطوة واحدة أو جرة قلم مفردة. بل يقتضي مساراً إن اجت Bibliotheque الأصالة والابتكار فإنه لن يبلغ إلا حيث انطلق أي محاكاة النماذج المتوفرة. هذه الصعوبة متأتية من العقائد الموروثة، والفرق التي قدمت طرق ومسالك جاهزة ومتباعدة في نفس الوقت، فكل فرقة تدعى لنفسها امتلاك الحق واليقين والصواب علماً وعملاً. إزاء "سوق الفرق" هذا الذي تعرض فيه الأفكار والاعتقادات، لا ينفع إلا شيئاً واحداً وهو: "الارتفاع عن حضيض المحاكاة... وانحلال رابطة التقليد، وانكسار العقائد الموروثة".<sup>18</sup> فالغزالي كان بين خيارين ليس إحداهما أسهل من الآخر:

1- إما تقليد التيار المتعارف عليه بفعل الزمن والعادة وسلطة القديم القوية، مما يخلق أزمة جدوى التفكير أصلاً أي لماذا نفكر إن كنا نقلد؟

2- إما التجديد والخروج عن المألوف واختراق النموذج، مما يطرح معضلة الكيفية بمعنى سبيل التجديد والناتج أي مدى تطابق النتائج مع النموذج القديم؟ والأكيد أن الغزالي قد اختار الاحتمال الثاني وهو طريق الشك.

هذا الشك في كل ما هو موجود من عقائد ونظريات وأفكار، ليس شكاً بيرونياً مطلقاً يعبر عن العجز الكلي للعقل في البحث عن الحقيقة أو ممارسة البرهنة والتفكير من خلال تعليق الأحكام والكف عن إصدار القضايا التي تخبرنا بشيء ما. بل هو موجه توجيهها إيجابياً لبلوغ العلم اليقيني المتمثل في ((انكشاف المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهם... وكل ما لا يعلم بهذا الوجه اليقيني، فهو علم لا ثقة به)).<sup>19</sup> ويتساءل الغزالي بعد ذلك: هل هناك علم يتميز بهذه الصفة اليقينية المطلقة؟ هل هناك حقيقة ما تكون كاملة وناجزة لا يعتريها النقص والتغيير؟ إن متبع مسيرة الغزالي الدخامية، يكتشف أن معيار اليقين المشترط من طرفه بلغ من الصرامة بحيث تهافت معه كل أصناف المعرف الموجودة في عصره، وفشل كل المناهج من تجاوز هذا الحاجز الذي يمكن تشبثه بأسباب الهول الموجود في مدخل مدينة طيبة مثلما تذكر الأساطير اليونانية، إذ أنه يلتهم كل من فشل في الإجابة عن أحجياته.<sup>20</sup> إن أول ضحية على مذبح الغزالي هي المعرفة الناشئة من الحواس نظراً لاختطاها الظاهرة والتي لا يمكن الغض عنها: ((فانظر إلى حاكم الحس كيف يحكم إذا نظرت إلى الشمس عليها بأنها في عرض مجر وفي الكواكب بأنها كالدنانير المنتشرة على بساط أزرق... وكيف عرف العقل ببراهين لم يقدر الحس على المنازعة فيها أن قرص الشمس أكبر من كرة الأرض بأضعاف مضاعفة... وكيف هدانا إلى أن الظل الذي نراه واقفاً هو متحرك على الدوام لا يفتر...)).<sup>21</sup>

وإن كان للعقل فضل كبير في كشف خداع الحواس فهذا لا يعني أنه الأكمل، إذ ليست له السلطة النهائية في إصدار الأحكام. وهنا نلمس حجم التجاوز الذي مارسه الغزالي على الفلسفات العقلية المثلالية، فإن تنبهت هذه الفلسفات إلى هذه المشكلة، مشكلة أخطاء الحواس<sup>22</sup> فإ أنها تمكنت بالعقل وسلمت له زمام الأحكام دون شك أو ريب، وجعلته صاحب القرار النهائي في مسألة المعرفة والأخلاق... أما الغزالي - وعلى غرار لما بعد- حداثيين اللذين تمردوا على العقل وكشفوا مدى محدوديته بسبب الوعود التي لم يفي بها- فقد قرر: ((قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكبر من الثلاثة... فقللت المحسوسات: بم تؤمن أو تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر في تصديقي، فلعل وراء

إدراك العقل حاكما آخر، إذا تجلى، كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه...)<sup>23</sup> فهذا العوار الجديي الصريح بين العقل والحواس - رغم أن الحواس لا تفكّر، إلا بالعقل وبالتالي فإن رد الحواس هنا على العقل ليس إلا رد العقل على نفسه، وكأن العقل يمارس نقدا ذاتيا ومراجعة داخلية - يكشف أن المعرفة العقلية ليست هي النهاية والفيصل في كل شيء، بل مثل مرتبة أعلى من المحسوسات فقط، لكنها ليست المرتبة النهائية. فلكل حاكم حاكما أعلى منه يراقبه ويقيم نتائجه. لكن السؤال الذي لم يطرحه الغزالي أو لم ينشأ طرحه هنا: من هو الحكم وراء العقل؟ من يستطيع أن يُسائل العقل غير العقل؟ الحقيقة أن نصوص الغزالي وإن لم تكن تتحدث صراحة وبأحرف مرئية، فإنها تقدم لنا أجوبة صريحة رغم ضمانتها. معنى أن العقل الإنساني لا يظهر محدودا إلا بالنظر إلى العقل الإلهي الذي يكشف حدوده الضيقة جدا. وهنا نلمس اقتراب فكر الفيلسوف والقس المبشر جورج بيركلي (1685-1773) من فكر الغزالي. فقد استنتج من أطروحته القائلة "كون الشيء موجودا هو أن ندركه" المسألة الإيمانية الأساسية التي تقول أن دوام وجود الموجودات مضمون بالعقل الإلهي الذي لا يغيب وعيه إطلاقا مثل الفكر الإنساني. لأن الإنسان قد يغمض عينيه عن الأشياء، لكنها لا تختفي من الوجود بسبب انعدام وعي الإنسان المدرك لها، والضامن الوحيد لعدم اختفاء الموجودات رغم سهو الإنسان لها وعدم إدراكه لكل الكائنات هو أن هناك إله الذي لا تخفي عنه أي خافية لأنه لا يغفل ولو لحظة.

نقول أن هناك تقارب بين فكرة الغزالي وفكرة بيركلي في قضية تفوق العقل الإلهي الأسمى على العقل الإنساني الأدنى والمحدود، لكن دون أن نجزم أن هذا الأسقف الإنجليزي قد تأثر بالغزالي أو نقل أفكاره، مثلما يميل الكثير من أساتذتنا إلى إثبات أطروحة نقل ديكارت لمبادئ فلسفة الغزالي نقلا شبه حرفي. إذ يهمس البعض منهم همسا حديسا لا يتأسس على أي دليل عقلي وتجريبي أن أحد الفرنسيين قد أخبر بأن ديكارت كان يرتاد مكتبه فيها مؤلف الغزالي الذي اطلع عليه وترك ملاحظات فيه. وكل هذا من أجل البرهنة على أن ديكارت قد استوحى منهجه الشكي من الغزالي أو أنه نقله نقلا منه. لكننا لا نميل إلى إثبات هذه الأطروحة لسبب واحد وهو أن هذه الطريقة في التفكير والبرهنة سلبية جدا، إذ تقتضي توظيف وتجييش كل الملاحظات التي تثبت أصالة المسلمين فقط وبأي ثمن. والمعلوم أن البحث العلمي النزيه لا يقبل إثباتات أطروحة منذ البداية، لأن البحث الجاد هو ضرب من المغامرة الفكرية غير معلومة النتائج، وإلا أصبح مسلكا معهودا بفعل العادة والتقليد والتكرار. هذا من جهة ومن جهة أخرى هناك الحقيقة القائلة بأن أي نص فكري أو فلسفـي ليس تشكيلا مستجدا بصورة مطلقة، بل هو مجرد تقاطع لنصوص قديمة. وبالفعل فإن نقد المعرفة الحسية ليس من الأمور الجديدة التي ابتكرها الغزالي، فقد أشار

أفلاطون ليس في محاورة واحدة إلى أخطاء الحواس، ومن قبله مؤسسي نظرية المعرفة أي بارمنيدس وهيراقليطس. وقد واصل الشكاك اليونان وممثلي الأكاديمية المتأخرة تبيان أخطاء الحواس، مثلما جمع المتشكك الروماني سكستوس امبريوكوس ملاحظات تفيد ذلك. فلماذا لا ثبت أن الغزال قد نقل أفكار هؤلاء. وبالإجمال يمكن القول أن الدخول في مسألة أسبقيية الأفكار لا تنتهي إلى نتيجة ذي بال، بل هي مجرد حدل عقائدي يعكس تبرير كل حضارة على ذاتها وبنتها لل麝غار.

ينتقل الغزالي بعد الشك في الحواس والعقل معا إلى مساءلة علم الكلام، فلئن كان هذا العلم يقصد حفظ عقيدة أهل السنة، وحمايتها من تشویش المشوشين، وهم على الإجمال المبتدعة المنحرفين والمخالفين في العقائد، باستعمال براهين مرتبة ترتيبا محكما من أجل الإقناع والإفحام. فإن هذا ليس مقصد الغزالي أصلا، فهدفه مرسوم منذ البداية، إنه بلوغ العلم اليقين وليس الدفاع عن الدين ضد المنحرفين، وإن كان هذا العمل مأمورا به ومستحسننا. ولهذا فإن مطلب الغزالي أوسع وأبعد بكثير من مطلبهم. كما لاحظ عبيا فادحا في منهج المتكلمين أثناء عملتهم الدفاعية، وهذا ما يجعل مقصودهم يتعرض للانهيار، وهو أنهم اعتمدوا في صياغة حججهم المدافعة عن الدين على مقدمات ومبادئ هي في الأصل من وضع خصومهم، وهذا ما يحکم على دفاعهم مسبقا بالفشل.<sup>24</sup> لأن استعمال أسلحة الخصم (المهاجمين على العقيدة) هو من إستراتيجيته المخصصة لإلحاق الأذى بهم (المدافعين على العقيدة).

الخطوة الثالثة في المنهج هي التوجه صوب الفلسفة، فبعد أن طالع الغزالي كتبهم بصورة عصامية ملدة ستين، توصل إلى نتيجة لا تراجع عنها وهي أن الفلسفة مجرد خداع وتلبيس. لكن قبل ذلك لاحظ الغزالي مسألة مهمة بشأن الموقف من الفلسفة، فلم يعمل أي فيلسوف من قبله على التصدي للفلسفة ودراستها دراسة نقدية تقييبة. وكان فلاسفة الإسلام من قبله أخذوا الفلسفة كعلم أولي ضروري دون أي تمحيش أو ريب فيه. كان الفلسفة من العلوم الضرورية التي لا تحتاج أصلاً إلى مراجعة أو وقفة تأمل. وهذا القبول المباشر لها - من طرف الفارابي وأبن سينا - هو بداية خطأ هؤلاء. أما الفحص الحقيقي لهذا العلم فقد كشف للغزالي أن الفلسفه على ثلاثة أصناف هم: الدهريين والطبيعين والإلهيين، الأوائل زنادقة، والطبيعين جحدوا الآخرة، وبذلك فلم يخرجوا من حيز الزندقة أصلاً. والصنف الأخير وهم أقانيم الفلسفه اليونانية، أي سocrates وأفلاطون وأرسطو (الأستاذ والتلميذ وتلميذ التلميذ)، ورغم ما لهم من فضائل كثيرة مقارنة بأسلافهم، فإن أرسطو واضح المنطق قد حافظ على بدعهم وكفرهم. وهذا يلزم الغزالي على تكفيتهم هم وال فلاسفة المسلمين الذين أخذوا هذه الفلسفة دون تمحيش ونقد.<sup>25</sup> و المسألة الجديرة باللاحظة هنا هو أن الغزالي قد تفطن إلى هفوة الفلسفه المسلمين السابقين عليه وكشف عن اللا-مفکر

فيه عندهم، المتمثل في أنهم لم يضعوا قيمة الفلسفة موضع التساؤل. بل أخذوها باعتبارها علمًا بديهيًا ضروريًا متعالياً عن أي مضائقية عقلية، في حين أن هذا العلم كان عند اليونان ذاتهم موضع تشكيك.

ويواصل الغزالى مطاردة الفلسفة كفيلسوف مقتدر، من خلال وضع كتاب مستقل ومخصص لذلك، وملخصه أن الفلسفة قد ارتكبوا أخطاء لا تختلف في ثلاثة مسائل وهي: قدم العالم ومعرفة الله بالجزئيات ومشكلة حشر الأجسام. وهذه الفداحة في الخطأ تقتضي تكفيتهم قطعاً ودون تردد.<sup>26</sup> أما المسائل المتبقية وهي سبع عشرة، والمسألة التي قد تهمنا هنا، ونحن نتحدث عن علم المنطق والقياس القائم على الاستنتاج وفق الضرورة العقلية، هذه الضرورة النظرية تقابلها السبيبة الفيزيقية التي تشكل بنية العقل ذاته، فإن الغزالى عمل على إبطال قول الفلسفة باستحالة خرق العادات أو السبيبة، وهذا الإقرار هو الذي جعل ابن رشد يندهش ويعلن صراحة في فصل المقال أنه: من أنكر السبيبة فقد أنكر العقل ذاته، كما أنه لام الغزالى الذي قطع بتکفیر الفارابی وابن سينا في المسائل الثلاث المشار إليها سابقاً.

هناك مسألة تثار بشأن موقف الغزالى من الفلسفة، هي أن حجة الإسلام لم ينتقد الفلسفة بقدر من أظهر تهافت الفلسفة. لهذا فمن حقنا البحث عن سر عنونة الغزالى لكتابه بـ "تهافت الفلسفة" بدل "تهافت الفلسفة". فهل كان الغزالى يفرق حقاً بين الفلسفة والفلسفه؟ وهل اختياره "تهافت الفلسفة" كان مقصوداً ومدروساً؟ أم أنه لم يفكر أصلاً في هذه الفروق؟ بالنسبة للذين يدافعون عن مشروع الغزالى التنويري، فإنهم يستثمرون هذا العنوان للدفاع عن سعة فكر الغزالى وعن عدم عدائته للفلسفة كفكرة حر ومنفتح وقدري. لأن الهجوم على الفلسفة لا يعني بنيات رفض الفكر الفلسفى، بقدر ما يعني تقديم فلسفة جديدة بها يتجاوز فلسفة الفلسفة المقدمة في زمانه. لكن عند المفكرين الذين جعلوا الغزالى والغزاليين اللاحقين سبباً في نكسة العقل الإسلامي وجنوحه إلى العقل الفقهى المترزم الرافض لكل تفكير خارج الأطر المرسومة من السلف، يستثمرون مسألة تکفیر الفلسفة وتبدییعهم في كتاب "تهافت الفلسفة" لإظهار أن الغزالى فعلاً هو عدو الفلسفة الأول في الإسلام، وبالتالي عدو الفكر الحر الإبداعي. وتبرير ذلك يعود إلى اللهجة الغزالية التکفیرية والإقصائية. ولئن كان الفيلسوف ينتقد ويعارض والغزالى قد كفر في بيئه ثقافية مغايرة جذرياً بفضل المستجدات التي لم تكن قائنة. فإن كانت الحضارة الهلينية قد قامت على الفكر العقلاني الإنساني الغير موجه بكتاب مقدس، فإن الحضارة الإسلامية كانت حضارة نص وبالتالي يكون مجال الاجتهاد والتکفیر هو التأويل فقط أو الاغتراف من النص التأسيسي وهو القرآن في حدود معلومة مسبقاً ولا يمكن الخروج منها. وهذا ما يجعل الغزالى فيلسوفاً ليس بالمقاييس اليونانية التي

أصبحت المعيار الوحيد للتفلسف، بل هو فيلسوف بالمقاييس الخاضعة للوحي، أي المسيحية والإسلامية. فلا يمكن لنا أن نطلب من أي قدس مسيحي ول يكن أوغسطين أو الإكونوني أن ي الفلسف خارج النص المسيحي المقدس، كما لا يمكن لنا أن نطلب من فقيه أو أصولي أو حتى متكلم أن يفك خارج الحدود التي رسمها النص القرآني. وكل هذه الخصائص تجعل الفكر الوسيطي إجمالاً والإسلامي على وجه التخصيص فكراً تأويلياً بالدرجة الأولى. أي ذلك الفكر الذي يستمد مشروعية وجوده من النص وليس من الواقع المحس.

بعد الفراغ من الفلسفة وإقراره فشلها في اجتياز امتحان العبور للعلم اليقين، تلفت الغزالي بوصفه معلماً في المدرسة النظامية، وممثلاً للمذهب الأشعري الذي هو في جوهره ليس إلا مذهب أهل السنة<sup>27</sup> وهذا يعني أنهم لم يستحدثوا - فيما يقولون - أي رأي ولم يتذروا أي مذهب بالمعنى الصحيح. بل كانوا ملتزمين كل الالتزام بالأئل الذين وضعوا العقال - الرباط - لعقلهم وامتنعوا عن الحديث والكلام في أكثر الأمور بارتجال الرأي، بل بالعودة للنصوص وإلقاء شأنها في مقابل شأن العقل. قلنا تلفت إلى خصومه في المذهب وهم الباطنية أو مذهب التعليم (إخوان الصفا فوذ منهم)، وإن كانوا فرقة كلامية فلها جانب عقائدي آخر سياسي، وقام بتفويض مبدئهم في ضرورة وجود الإمام المعصوم، والذي يتعلم عليه الآباء دون تفكير أو اجتهاد، قائلاً: ((إنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التبجيح في الظفر به، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً، كالمتضمخ بالنجاسة، يتبع في طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعمله، وبقي متضمضاً بالخباش... لا حاصل عند هؤلاء ولا طائل لكلامهم، فعلمهم ركيك مستغث، لا يقبله إلا العوام من الناس، ضعفاء العقول)).<sup>28</sup> وهنا نلمح الدور الإيديولوجي لفكرة الغزالي باعتباره مدافعاً على مبادئ عقيدة كلامية معينة، وبوصفه كذلك مكلفاً بمهمة محددة عليه إتمام انجازها. فإذا كان الغزالي كأستاذ في المدرسة النظامية التي تمثل عقيدة كلامية الغزالي وقناعته بالمهمة التي أنجزها. فإذا كان الغزالي كأستاذ في المدرسة النظامية التي تمثل عقيدة كلامية وتيار سياسي معين وإيديولوجية اجتماعية معلومة، فهل حارب الباطنية أو مذهب التعليم عن قناعة معرفية أم أن السياسي قد طغى على الإبستمولوجي وأصبح الفكر في خدمة المصلحة؟ هنا كذلك تظهر أهم مسألة تم طرحها في سياق الفكر المعاصر وهي علاقة المثقف بالسلطة. أيعقل أن يكون فكر الغزالي هو الجانب المعرفي لمشروع سياسي؟ إن كان الأمر كذلك فإن حدود فكر الغزالي تكون في غاية المحدودية والضيق، ويكون مشروعه الفكري مجرد تبرير لممارسات أقل ما يقال عنها أنها ليس فكرية أو تنويرية، بل تبرير فكري لمشروع سياسي يتمثل في تدجين وانتخاب الرعية الواقعة تحت إمرة النظام السياسي آنذاك. يكون مشروع الغزالي في هذه الحالة هو التنظير الفكري لمشروع غير فكري في أساسه.

إلى غاية هذا المستوى من منهج الغزالي نلاحظ مسألة مهمة جداً تساعدنا في تقرير مكانته الفلسفية، فهو قد رفض التقليد مطلقاً، وهذه الخطوة ضرورية لكل عمل فكري يتسم بالجدية والإبداعية. ثم رفض علم الكلام كما مارسه المتكلمون، والفلسفة كما وصلت إليه كذلك. ونحن نعرف أن رفض الفلسفة هو عمل فلسي أصيل. كل هذا يجعلنا نقر أن الغزالي بدعشه التدريجي لكل هذه المراتب والمنازل، قد قام بعملية مسح الموروث العقائدي والفكري والكلامي الذي كان موجوداً إلى غاية عصره. وانطلق من عقل نزيه أشبه بالعقل الفلسفي الممحض. لأن الفلسفة وحسب التحديد الدقيق ما هي إلا: "اتجاه العقل اتجاهها نزيتها إلى العالم الذي نحن فيه ونشاهده، لأجل معرفته والعلم به من غير أي غرض أو غاية مبطرة"<sup>29</sup>، ولا لأي سعي مضموم" مثلما ألمحنا إلى ذلك سابقاً. هكذا يمكن لنا أن نعتبر الحكمة الخالصة، هي العمل الدءوب لإيجاد درب المعرفة الآمنة، والعقل النظري أو الممحض هو الذي يمتلك الميزة الفريدة التي لا يمتلكها بقية العقول التابعة والمسترسلة في التبعية دون دراية أو مراجعة.<sup>30</sup> يمكن القول أن عقل وفker الغزالي كان محضاً لأنه استطاع أن يعود على نفسه ويقيس قدراته وإمكانياته. وهذا التحديد الكانطي للعقل ينطبق لا محالة على الغزالي، لأنه لم يكن دوغمائياً منغلقاً بأحكام متکلسة ومبسطة، بل قام بنقد مسبق لقدرات العقل الخاصة، ووضع حدوداً لها. ونحن نعرف جيداً أن البحث في حدود العقل وما ينتجه العقل هو الذي دفع كانته ذاته إلى الصدارة الفلسفية. فهل كان الغزالي صاحب "عقل محض وخلص ونزيه"؟ الحق أنه لا يجب أن نسترسل وننهي الحكم على خلوص فكر الغزالي من أي غرض لا - فلوفي. أيمكن أن تكون محضية عقل الغزالي مطلقة ودائمة أم أنها مؤقتة فقط؟ هل تجرد الغزالي من كل شيء ما عدا سعيه للعلم اليقين أو الحقيقة المطلقة؟ لم يكن متمسكاً بعقيدة مسبقة مضمومة ليظهرها في النهاية بعد الأعمال الدخضية بأنها العلم اليقين دون منازع؟

إن الإجابة عن هكذا أسئلة، لا يعني إلا شيئاً واحداً فقط. وهو وضع الغزالي في مكانته الحقيقية سواء من الناحية المعرفية أو المنهجية. إذ نلاحظ الكثير من الدراسات المعاصرة تضع فلسفة الغزالي في الكفة الأولى وفلسفة ديكارت أو كانت أو حتى هيوم في الكفة الثانية نداً للند. في مسألة إنكار العلية ونظرية الإدراك والتعلم والتربية. والأكثر من ذلك نجد مقارنات بين فكر الغزالي وبعض مدارس علم النفس المعاصرة المتخصصة مثل علم نفس الصورة أو الجشتالت، في تحديد آليات الإدراك والخداع البصري...<sup>31</sup> لكن لا يجب أن نتناسى أن هذه المقارنة لا يمكن أن تجني منها الشيء الكثير، لأن الهواء الذي كان يتنفسه الغزالي في القرن الثاني عشر ميلادي (الخامس للهجرة) يختلف من حيث النوع والكيف عن المناخ الفكري لهؤلاء الفلاسفة أو العلماء في القرن التاسع عشر أو العشرين. وهذا ما يجعل نتيجة هذه المقارنة ضحلة جداً،

فالغزالي كان في مناخ ديني صرف، وتفكيره الحر والنقدى التشكيكى، كان داخل حدود تبدو ضيقة ومحدودة جداً من منظور حديث أو حديث، أو حتى من منظور علمي خالص.

وما يدعم هذه الفرضية هو النتيجة التي انتهى إليها الغزالي من منهجه الشكى، فلنستمع له ماذا يقول بعد أن توجه إلى طريق الصوفية وطالع كتب المحاسبى والجندى والبساطمى: ((فعلمت يقينا إنهم أرباب الأحوال... إنى علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق... هذا العلم لا يحصل بأنواع العلوم التي يستغل بها أكثر الناس. فلذلك لا يزيدهم ذلك العلم إلا جرأة على معصية الله تعالى، أما العلم الحقيقى، فيزيد صاحبه خشية وخوفاً...))<sup>32</sup>

بهذا التحديد المختصر ملئغ الغزالي في بلوغ العلم اليقين، يمكن لنا أن نعرف جيداً التوجه العام لفلسفته، الذي هو التصوف السنى. وبذلك يستقيم موقفه من العلوم العقلية سواء الفلسفة أو المنطق. لأن فصل مذهب الفيلسوف العام عن أجزاء نظرياته أمر غير ممكن. وهذا ما يمكن أن نؤكده حتى بالنسبة للمعلم الأول أرسطوطاليس. فإن أحوج الأستاذ لوكاشيفتش على أن نظرية أرسطو المنطقية المعروضة في كتاب التحليلات الأولى تتسم بالطابع العلمي المحسن، إذ لا يداخلها شيء من الفلسفة، أي فلسفة التصور الأفلاطونية التي تشكل كل هيكل الميتافيزيقا الغربية إلى غاية اليوم و"بأن عرض الأنالوطيقا الأولى هو عرض متجرد جداً، ويمكن أن يتبعه من يجهل أو من يرفض الأطروحات الأساسية للميتافيزيقا".<sup>33</sup> حيث نجد أنه يقول: ((هناك رأي شائع يقول إن أرسطو قام ببناء نسقه المنطقي متأثراً بفلسفة أفلاطون، الذي اعتقد بأن موضوع المعرفة الحقة ينبغي أن يكون ثابتاً وقابلًا للتعریف الدقيق أي كلّياً لا جزئياً. ولكنني لا أقبل هذا الرأي. فنص التحليلات الأولى، الكتاب المنطقي البحث يخلو تماماً من كل صبغة فلسفية)).<sup>34</sup> قلنا إن أحوج لوكاشيفتش على ذلك فإن أستاذًا آخر يعارضه تمام المعارضه وهو روبيير بلانشي الذي قرر بأن منطق أرسطو هو نتيجة من نتائج فلسفته، ومتكيف بصورة تامة مع مذهبة المنقول من أفلاطون، وهو مذهب الصورة والجوهر. وهذا ما أعلنـه الكثير من الدارسين لمنطق أرسطو، إذ اعتبروه إلى الفلسفة والميتافيزيقا أقرب منه إلى العلم الدقيق الصارم الموضوعي والمحايد. ومن الغريب أن نجد لوكاشيفتش يعود في نهاية كتابه متنازلاً عما ذكره في البداية ويعلن قائلًا: ((كان أرسطو خاضعاً لتأثير نظرية المعانى الأفلاطونية حين صاغ نظريته المنطقية في الحدود الكلية...)).<sup>35</sup>

وإن كان الأمر كذلك، أي تبعية علم المنطق الأرسطي لفلسفه محددة سلفاً، وعدم تميزه بالعلمية النزيهة من كل مذهبية، فإن موقف الغزالي سوف يتحدد انطلاقاً من هذا الاعتبار. وسوف يكون موقفه من المنطق الأرسطي تابعاً لنسقه الفلسفى عامه. وهذا ما سنحاول الكشف عنه لاحقاً.

## الفصل الثاني

### كتب الغزالي المنطقية

إن هذا العنوان الجزئي، لهو محاكاة لعنوان طالما تكرر في المؤلفات التي تبحث في منطق أرسسطو، بحثاً تنبنيباً وتحقيقياً، عن حقيقة منطق أرسسطو والمؤلفات التي وصلتنا منه وما لم يصلنا أصلاً. والمعلوم أن مؤلفات أرسسطو هي موضوع جدل ومناقشة بين المحققين منذ القديم إلى الآن، هذا الجدل نابع من مشكلة الانتهاء والتحريف والتغيير التي تعرضت لها كتب المعلم الأول. فإن كان هناك من يتحدث عن تأليف أرسسطو لنحو ألف كتاب. وقد عد ديوجين قربة المائة والخمسين كتاباً له دون الدساتير التي أعدتها للمدن المختلفة.<sup>26</sup> فإن ما وصل إلينا اليوم من كتبه عدد متواضع جداً، وهو في حدود الخمسة والعشرين كتاباً فقط، بعدها كان يذكر أندرونيكوس الرودسي أربعين كتاباً. وهذا الاختلاف ربما يعود إلى المسيرة الطويلة، والأهواء الكثيرة التي مرت بها هذه التركة الفلسفية الشمينة. فالمعلوم أن أرسسطو قد أوصى بمكتبه الخاصة التي تضم ما اشتراه من الأكاديمية وما ألفه هو لخليفة وتلميذه ومساعده ثيوفراستيس، ومنه انتقلت إلى نيلي (نيليوس) ومن بعد إلى أسكبيسيس. وقد دفت في باطن الأرض احترازاً من ضياعها وسرقتها، خاصة وأن بعض الملوك آنذاك كانت لهم رغبة شديدة في الحصول على كتب الفلسفة، مثلما نلاحظ ذلك أيضاً على البطالمة في الإسكندرية إثر إنشاء مكتبتها الكبيرة. وفي حدود القرن الأول قبل الميلاد، وصلت هذه الكتب للفيلسوف والنحوي الأثيني أبيللون، فقام بنسخها من جديد وسد الفجوات التي سببها الرطوبة للنسخ الأصلية، وهنا بدأت تتشكل الحاجز والواجب على النصوص الأرسطية الحقيقة. وفي الأخير وصلت مؤلفات أرسسطو المرممة إلى روما على يد قواد الجيش الروماني، وقد ذكر شيشرون أنه قام بالاطلاع عليها وبنسخها وإضافة تعليقات.<sup>27</sup>

هذا عن كتب أرسسطو عامة أما الكتب المخصصة للمنطق فقط، فقد جمعها التلميذ الحادي عشر لأرسسطو وهو أندرونيكوس من روتس الذي عاش في القرن الأول للميلاد، عندما اعتمد معيار الموضوع في عملية تجميع وتصنيف كتب المعلم لهذا كانت التسمية تصنيفية. ومحصلة ذلك كان مجموعة من الرسائل المشتركة في موضوع واحد وهو المنطق وهي: المقولات (قاطيغوريا)، كتاب العبارة (باري أرمينا)،

التحليلات الأولى والثانية (الأناوطيفي)، الجدليات (الطويقيا)، وأخيراً نجد رسالة دحض الأغاليل (السووفطيقا). لكن هناك من يضيف كتاباً آخر في فن الشعر (البوطيقيا) والخطابة (الريطوريقا) على اعتبار أن هذه الكتب تتناول موضوعات ذات صلة متينة بالبرهان والاستدلال. فنجد أرسطو يتحدث عن العلاقة الموجودة بين الجدل والخطابة والمتمثلة في معارضة الحجة بالحجية سواء دفاعاً أو هجوماً، هي من خصائص كلا العلمين، ولأن الخطابة من الناحية المنهجية تستند إلى الأدلة، فإن كل برهان خطابي هو قياس مضمر L'enthymème يتعمى للقياس Sylllogisme بصورة عامة.<sup>28</sup> كما أن البحث عن مكونات الخطابة، يقول أرسسطو يوصلنا إلى أنها تنحدر إلى قسمين الأول نظري تحليلي (الجدل) والآخر خلقي سياسي والمتمثل في السفسطة.

أما مطالعة كتاب "فن الشعر" فإنه يكشف عن تناول مسائل ذات علاقة بعلم المنطق ولو بصورة غير مباشرة وغير صريحة. وأول ملمح تقريبي للاحظه، هو أن أرسسطو يقارب بين الشعر والفلسفة على أساس قيامهما على الأقوال الكلية، ففي هذا الشأن يقول: ((الشعر أقرب إلى الفلسفة وأسمى مرتبة من التاريخ، لأن الشعر أميل إلى قول الكليات، في حين أن التاريخ أميل إلى قول الجزئيات... فصناعة الشعر هي أكثر فلسفية وأكثر في باب ما هي حرية من أنسطوريما (أي التاريخ) الأمور)).<sup>29</sup> وهذا التقارب بين الشعر والفلسفة يرافقه بالضرورة تقارب مع فرع معرفي آخر وهو المنطق أو العلم بالبرهان، الذي يقوم بدوره على الأمور الكلية الغير محدودة بحدود زمنية أو مكانية، ويلخص ابن رشد هذه الفكرة قائلاً: ((ولا سبيل إلى حصول العلم بالبرهان عن الحس، وذلك أن الحس إنما يدرك الأشخاص المحدودة الوجود بالزمان والمكان. وأما العلم بالبرهان فإما يكون على الأمر الكلي وبالأمر الكلي، والأمر الكلي هو في كل شخص وفي كل زمان... فأن الكلي إنما يدركه العقل... ويتبين من ذلك أن الكلي أشرف من الجزئي من أجل أنه السبب القريب في وقوع العلم لنا...))<sup>30</sup> ونفهم من هذه النصوص إذا قمنا بالجمع بينها؛ أن الشعر والفلسفة والمنطق كعلم برهاني هي معارف مجتمعة على مبدأ واحد وهو الكلية كشرط للمعرفة ومنطلق لها أيضاً، لذا نجد أن العبارة القائلة "لا علم إلا بالكليات" Il n'est de science que de l'universel هي العبارة التي تستعمل للدلالة على الجوهر والمحور الذي يدور حوله كتاب الأورغانون الأرسطي.

وإن كانت هذه المقاربة مقبولة من حيث المبدأ لاعتبار كتاب فن الشعر من الكتب المنطقية، فإننا نجد أرسسطو في النصف الأخير منه، يحلل مسائل ذات علاقة بالمنطق والنحو أكثر مما هي مرتبطة بالشعر كفن من فنون المحاكاة. فالتراجيديا تتكون من عدة أجزاء وهي: القصة كجوهر ونواة لها، والأخلاق، ثم الجزء الثالث وهو الفكر والعبارة، وعند الحديث عن الفكر يقول أرسسطو: ((فحمله المقالات الخاصة بالخطابة... وكل ما عبر عنه باللغة فهو من قبيل الفكر، وأجزاؤه هي: الإثبات، والمناقشة... والأجزاء الداخلة في العبارة

بوجه عام هي: الحرف (وهو الصوت الذي لا ينقسم بأجزائه الصائمة ونصف الصائمة والصادمة)، والمقطع (الذي هو صوت غير دالٌّ فُركب من حرف صامت وحرف صائب)، والرباط (الذي هو حرف غير دالٌّ)، والاسم (كصوت مركب)، والفعل (باعتباره صوت مركب دالٌّ يتضمن الزمان)، والكلام (أو الكلمة التي هي صوت دالٌّ أو لفظة دالة).<sup>41</sup> ونحن نعلم أن كل هذه التحليلات اللغوية والنحوية لا تتفصل بأي حال من الأحوال عن المنطق، فالحاج يقابله الاسم، والقضية تقابلها الكلمة والرابط يقابلها الرابطة بين الحامل والمحمول في القضية... الخ.

لكن إدخال كتابي "الخطابة" و"فن الشعر" في كتب أرسطو المنطقية أو الأورغانون، يسوقنا إلى إدخال كتب أخرى واعتبارها منطقية رغم أنها ليست كذلك من حيث الموضوع والهدف، ويظهر هذا جلياً في الكتاب الأخير لأرسطو وهو "الميتافيزيقا". إذ يذكر في كتابه الرابع ( $\Gamma$ ) مبدأ عدم التناقض الذي هو أساس المنطق الذي أسسه رداً على "تراثات" هيراقليطس المتناقضة على حد تعبيره. فالاستماع لحكيم آفازيا وهو يقول "خالدون فانون، فانون خالدون، نحي في الموت ونموت في الحياة..". يجعل فكرنا مشوشًا من الناحية المنطقية، ويجعلنا نعجز عن إقرار الحقائق الثابتة، لهذا يجب التقييد بالمبادأ التالي: ((من المستحيل إثبات محمول واحد ونفيه عن نفس الموضوع في آن واحد، ومن نفس الجهة)).<sup>42</sup> ورغم أن أرسطو في هذا الكتاب يبرهن دون أي إمكانية لقضيه أن مبدأ عدم التناقض هو أساس كل علم برهاني منطقي، إلا أن هذا الكتاب لا يمكن تصنيفه إلى ميدان علم المنطق، بل إلى موضوع الفلسفة الأولى التي تتناول أعلى المسائل الفلسفية وأشرفها على الإطلاق.

كل هذا يجعلنا نحصر كتب أرسطو المنطقية في الكتب المتعارف عليها وهي على الترتيب السابق الذكر، أي المقولات les catégories المخصص للطرق التي يقتضاها يمكن وضع محمولات على الجوهر، وهي الأشياء التي أسماؤها مشتركة، والتي تمثل في الجوهر والكم والإضافة والكيفية... ومختلف اللواحق والأعراض. وكتاب العبارة Hermeneia؛ فيه ذكر الاسم والكلمة والقول، ثم أنواع القضايا المركبة والبساطة. والكم والكيف في هذه القضايا، إضافة للقضايا الموجهة ومختلف العلاقات الموجودة بينها من تقابل وتلازم وتضاد، والقضايا التي تكون محمولة على احتمالات مستقبلية.<sup>43</sup> والرسالة الثالثة هي التحليلات les premières et les seconds analytiques مقسمة إلى جزأين: الأولى التي تسمى القياس، وفيها يعرض أرسطو مقالتين حول القياس ومبادئه المحددة في عبارة "المقول على الكل والمقول على لا واحد" وعكس القضايا سواء المطلقة أو الموجهة وأشكال القياس الثلاثة وكيفية الرد إلى الشكل الأكمل وهو الشكل الأول. وبعد ذلك ينتقل للأقىسة الشرطية والغير مباشرة. وتحدث في الأخير عن البرهان الاستقرائي، وبصورة جامعية يمكن القول أن الأنالوطيقى الأولى مخصصة لدراسة القياس من الناحية الصورية، وهو جوهر المنطق

الأسطي بكافة على اعتبار أنه يهتم بالبنية والصورة الازمة للبرهان فقط. أما الجزء الثاني من التحليلات المسمى بالبرهان، فقد كان مخصصاً بقسميه للعلم والبرهان من خلال ضبط مبادئ وشروط البرهنة المختلفة، ومكانة الحد الأوسط في عملية البرهنة، من خلال تقديم أمثلة واقعية وجزئية ذات حدود محددة أو مسماة. ويمكن اعتبار هذا الجزء أنه يمثل الجانب التطبيقي للمبادئ الصورية المعروضة في التحليلات الأولى، فهو تطبيق لأمثلة متعدنة الحدود على القوانين المنطقية الشكلية، وكأنه تمرين تجسيدي على مبادئ نظرية.

والكتاب الرابع من الأورغانون هو الجدليات *topiques* أوالطوبيقا، وهو كتاب يقع في ثمانية أجزاء مخصص أساساً لقياس القائم على مقدمات احتمالية، والتي تسمى بالأقىسة الشبيهة بالحق ولكنها ليس حقاً، بمعنى أنها قبل الصواب مثلما تحتمل الخطأ. وهذا هو الفرق أصلاً بين الأقىسة البرهانية والأقىسة الجدلية، فإن كانت الأولى مؤسسة على مقدمات يقينية لا شك فيها فإنها تنتج نتائج تتسم بنفس اليقين وهذا ما يجعل القياس شبيه بالبرهان الرياضي على اعتبار أنه اليقين الذي ينتج يقيناً، فإن الثانية مؤلفة من مقدمات لا يمكن التتحقق يقينياً منها وهذا ما يجعل الاحتمال هو خاصية نتائجه.<sup>44</sup> وعلى أساس هذا قسم ابن رشد الدلائل إلى خطابية وجدلية وبرهانية، وهذه الأخيرة هي أعلى مراتب البرهان نظراً لأنه مصدر اليقين في الاستدلال.

والكتاب الأخير في الأورغانون هو تهافت السفسطائية أو نقض الأغاليل *Réfutation des Sophismes*. وإن كان هناك من يعتبره كتاباً منطقياً مستقلاً بذاته، وهناك آخرين يعتبرونه الجزء التاسع والأخير من كتاب الجدليات، ومن عنوانه يمكن فهم مضمونه المتمثل في كشف مختلف الأغاليل. فإن كانت نظرية القياس موجهة لمعرفة وضبط الشروط الصورية لحصول استدلال صحيح، فإن الخروج عن هذه الشروط وعدم التقيد بها لا ينبع سوى الأغاليل والأقىسة الفاسدة، ويمكن القول أن الوقاية من الخطأ هو الوظيفة الأصلية للمنطق، فقد كان الانتصار على الخصم من خلال تضليله بالمقدمات الخاطئة والاستدلالات الفاسدة من الممارسات التي كانت موجودة عند السفسطائيين، وأشهرها مفارقة المحامي المنسوبة لبروتاغoras، والأقىسة الإحراجية التي ذكرها أرسطو في التحليلات الثانية. والمعالطات تقسم عموماً إلى المادية وفيها يكون شكل القياس صحيحاً لكن مضمون المقدمات خاطئ، والمعالطات صورية وفيها يحدث العكس أي ترد المقدمات صحيحة من حيث المضمون والمعنى لكن هيأتها فاسدة بسبب ورود خلل في أحد قواعد القياس الخاصة بالحدود أو القضايا. وقد ورد مضمون كتاب السوفسطيقا مرتبطاً بالقياس والمعالطة، وأنواع الحجج في المناقشة وأسباب الأغاليل التي تعود إما للمادة أو صورة القول أو الحكم، وقد حددتها أرسطو في تجاهل المطلوب واستعمال الألفاظ المطلقة والنسبية، والمصادرة عن المطلوب الأول

وفساد اللزوم، والعلة الفاسدة. ورغم أن أرسسطو كان حريصاً على تحديد أسباب المغالطات، لكنه وقع في العديد منها، وقد تكفل غاليليو بكشف بعضها مثلما بين ذلك الأستاذ "محمود يعقوبي" في مؤلفه التعليمي والتبسيطي الخاص بالمنطق.<sup>٤٥</sup>

تبقي مسألة لا يمكن لنا تجاهلها، عند النظر لكتب أرسسطو المنطقية، وهي منطق ترتيب هذه الكتب بالذات، فيما أن هذا الترتيب الذي وصل لنا في الأورغانون ليس من وضع الأستاذ، ولا حتى عنوانها، أي أن اسم الآلة أو الوسيلة قد وضع في زمن متاخر قد يعود إلى القرن الرابع للميلاد. والسؤال الذي يمكن إعلانه هنا: هل الترتيب الذي وضع فيه رسائل الأورغانون اعتمد أساساً زميلاً؟ أم منطقياً؟ إن هذا السؤال يربك كل من يحاول الإجابة عنه، لأن القول بالمعيار الزمني تفنده بعض الملاحظات والهوماش التي كانت تضاف لكل رسالة، إذ نجد أرسسطو يشير في كتاب التحليلات ويحيل القارئ لكتاب الجدلية، وهذا يغري بالاعتقاد أن هذا الأخير أسبق تأليفاً من الأثناوطيقا. لكن الشيء الذي يكذب هذا الاعتقاد هو أن في كتاب الجدلية إحالة أيضاً لكتاب التحليلات. وهذا يدل أن هذه الإحالات لم تكتب مع النص الأصلي بل هي إضافات لاحقة على المخطوطات من أجل ربطها بإحكام وتوضيح المسائل في مؤلف ما من خلال الإحالات إلى مؤلف آخر وهذه الطريقة تستعمل أيضاً من أجل تبيان وجود نسق فكري يربط كل عناصر المذهب الفلسفى المترافقية في المواضيع والتخصصات. يبقى الاحتمال الثاني وهو الأقرب إلى التصديق، وهو أن النسق الترتيبى لرسائل الأورغانون قام على مبدأ التتالي في الموضوعات وهو على الشكل التالي: يبدأ كل علم برهانى بالتصور الكلى لأنه أدنى حد يمكن للتفكير أن يقسم إليه (كتاب المقولات)، وتركيب تصورين يشكل قضية تحتوي على موضوع محمول مترابطان بنسبة ما (كتاب العبارة)، وتركيب مقدمتين فأكثر يشكل مبحث القياس (التحليلات الأولى). لكن وبما أن البراهين من حيث قيمتها ومكوناتها هي على ثلاثة أنواع فنجد الأعلى منزلة البرهان (التحليلات الثانية) ويليه الجدل وهو البرهان بالمقدمات الاحتمالية (الطوبيقا) وأخير البرهان القائم على المغالطة (دحض السفسطائية). وإن كان هذا الترتيب يبدو منطقياً جداً، إلا أن الأستاذ بلانشى توصل إلى أن الترتيب الأصلي، أي الزمني مخالف لهذا الترتيب المنطقي، لأن تطبيق معاير داخلية على النصوص يؤدي للترتيب الزمني التالي: المقولات، الجدلية ومعها دحض السفسطائية، والعبارة، وأخيراً التحليلات.<sup>٤٦</sup>

تبقي مسألة أخرى تثار عادة عند الحديث عن منطق أرسسطو، وهي مكانة علم المنطق في تصنيف العلوم. إذ أن كتاب الإيسيليون (ال السادس ) من الميتافيزيقا قد خصصه أرسسطو لعملية تصنيف العلوم النظرية، فقد قدمها كالتالي:

1- العلوم الطبيعية.

2- العلوم الرياضية.

3- العلم الأول أو الفلسفة الأولى التي هي أشرف العلوم النظرية إطلاقاً على اعتبار أنها تدرس الأشياء الثابتة والمنفصلة معاً عكس العلمن السابقان. واطلاعه هنا أن علم المنطق ليس له مكان في هذا التصنيف السابق، مما يجعلنا نعتقد أنه ليس علماً في الأصل. لكن أرسطو ليس غافلاً عن هذا الموضوع على اعتبار أنه كان يفهم علم المنطق كوسيلة لكل هذه العلوم، لذا يمكن تشبيهه بالدم الذي يسري في كل العروق دون تمييز، لذا فهو العلم الوسيلة أو العلم الأداة لكل العلوم. وهذا ما يجعلنا نفهم جيداً معنى تسمية "الأورغانون".

بعد إتمام عرض أهم المسائل المرتبطة بالمنطق الأرسطي من حيث مصير مكتبة المعلم الأول ككل، وتصنيف أندرينيكوس الذي بقي معمولاً به حتى اليوم، ومشكلة الكتب المنطقية وعددها ومعيار ترتيب الأورغانون. ننتقل إلى الشطر المهم من الموضوع وهو كتب الغزالى المرتبطة بعلم المنطق. فالمعلوم أن مؤلفات الغزالى هي كثيرة العدد ومختلفة المواضيع، منها ما هو مرتبط بعلم الكلام، والفلسفة وعلم الفقه وأصوله، والتصوف... كما أن هناك كتب منحولة على الغزالى رغم أنها ليست من وضعه، هذا ما دفع الأستاذ عبد الرحمن بدوي إلى وضع مؤلف قيئم في هذا الموضوع، بحيث جمع كل مؤلفات الغزالى مرتبة ترتيباً زمنياً، ومصنفة حسب صحة نسبتها فورد التقسيم وفق السلم التالي: أولاً كتب مقطوع بصحتها إلى الغزالى. وثانياً كتب يدور الشك حول صحة نسبتها له، وثالثاً كتب مرجحة النسبة له أو منحولة. كما أنه خصص فصلاً لأقسام منفردة مستقلة لكتبه وبعض الكتب التي وردت بعنوانين مختلفتين، وهذا أمر موجود فعلاً عند تصفح كتب الغزالى. أما الكتب المنطقية المقطوع نسبتها إلى الغزالى فهي حسب الترتيب التاريخي لتأليفها: مقاصد الفلسفه، ومعيار العلم في فن المنطق، ومحك النظر في المنطق، والقسططاس المستقيم، ولما يتصف من علم الأصول.<sup>47</sup> كما يمكن إضافة كتاب المنقد من الضلال، فرغم أنه ليس مخصصاً للمنطق بالذات، إلا أن الغزالى يعرض فيه الكثير من الأحكام الخاصة بهذا العلم سواءً أحكام تقرير وشرح، أم أحكام تقديرية ومعيارية، وكتاب "المنقد" من هذه الزاوية يشبه كتاب المستصفى، إذ كلاهما مخصص لموضوع غير المنطق، رغم أن فيها ذكر لعلم المنطق.

#### أ - مقاصد الفلسفه:

الكتاب الأول زمنياً في موضوع المنطق هو "مقاصد الفلسفه"، والذي ألفه الغزالى كتمهيد من خلاله يتم الاطلاع على مختلف العلوم الفلسفية من أجل نقادها وإظهار تهافت منتحليها، لأنه يعتقد - وهو محق

في اعتقاده - أن تفنيد فلسفة من الفلسفات هكذا قبل التعرف عن قرب على مبادئها وعناصرها، هو في الحقيقة ضرب من العدائية والضلال، وهو عمل لا يمت بأية صلة لفكر يتسم بالمنهجية والمنطقية.

في تمهيد هذا الكتاب التمهيدي، يقدم لنا الغزالي الأقسام الأربع لعلوم الفلسفة وهي: الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والإلهيات. وإن كنا في هذا المقام نهتم فقط بالمنطقيات، فالحقيقة تتمثل في أن نظرية الغزالي للمنطق لا تتحدد مستقلة عن بقية العلوم الأخرى، يقول في تحديده للمنطق: ((أما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعانى والمقاصد إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظرار)).<sup>٤٨</sup> في هذا القول يمكن أن نلاحظ عدة نقاط ترتبط بقيمة موقع علم المنطق في مجلل العلوم التي كانت موجودة عند المسلمين من جهة، وهدفه وطبيعته من جهة ثانية.

نلاحظ أولاً أنه فيما يخص مكانة المنطق فإنها ليست مطلقة ومنحرفة عند الغزالي، معنى أن قيمته وهي: "كثرة الصواب وندرة الخطأ فيه" مرتبطة عند الفلاسفة (خاصة اليونان) بعلم آخر وهو الإلهيات، حيث أن معظم أفكارهم في هذا المجال تمتاز بـ"ندرة الصواب وكثرة الخطأ" من منظور إسلامي طبعاً. ومن هذا الترابط نفهم جيداً أن الغزالي لا يتناول المنطق مستقلاً ومنفصلاً عن بقية العلوم الأخرى، بل قيمته تتحدد بقيمة علم الفلسفة في مجال آخر، وهذا المعيار الذي استخدمه الغزالي يمكن أن يساعدنا لاحقاً في عملية تحديد الاتجاه العام في نظرته للمنطق، معنى أنه لم يدرس علم المنطق كعلم محض وخاصص، بل في علاقاته مع بقية أجزاء المعرفة خاصة المعرفة الدينية أو الدين. مما يجعلنا نستشعر وعي الغزالي الحاد لمكانة المنطق في الفكر الأرسطططائي واليوناني عامه، باعتباره توجهاً لكل الميتافيزيقاً الغربية الأولى، ولا يخفى علينا مدى تقارب اعتقاد حجة الإسلام بتقرير كل من لوكا زيفيتش وبلانشي اللذان انتهي إلى أن المنطق ليس منفصلاً عن الفلسفة اليونانية التصورية.

المسألة الثانية التي يمكن أن نلاحظها في قول الغزالي هي طبيعة المنطق، إنه "مما يشترك فيه النظرار" معنى أنه قانون عام لكل ناظر في العلم أو المعرفة إجمالاً، فهو ليس خاصاً بحقل معرفي دون آخر. وكونه مشتركاً يعود إلى وحدة المقصود عند كل الناظر والمفكرين، ومقصده أو غرضه تهذيب مسالك الاستدلال والبرهان، وفائدة علم المنطق هو تمييز العلم عن الجهل والتفريق بين البرهان الصحيح والبرهان الباطل، لكن الغزالي لا يقف عند هذا الحد الإبستيمولوجي، معنى أن تحصيل المجهول وتمييز الحق ليس هما هدف المنطق الأقصى أو الكلي، بل هو "كمال النفس التي تولد السعادة".<sup>٤٩</sup>

ومن هذا الهدف النهائي للمنطق كما رسمه الغزالي، المرتبط بالعمل والأخلاق من خلال مقولتي التذكرة والتحليلية، يمكن أن نلاحظ فعل الأرضنة والتكييف اللذان قاما بهما بشأن علم المنطق. ونقصد بالكلمتين

إخراج علم المنطق عن سياقه الأرسطي النظري الخالص، لتوظيفه في سياق جديد تابع لخصائص الحضارة الإسلامية، التي تربط كل علم بالمنفعة الأخلاقية، أو ما يسمى بأخلقة المعرفة والحكم عليها بمعايير الأول، أي الأخلاق. فهل كان هذا الهدف موجودا عند أرسطو؟ هل علم المنطق في خدمة العلوم العملية (وهي الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة) مثلما هو في خدمة العلوم النظرية؟

بالعودة إلى النصوص الأرسطية بعامة، فإننا نعثر لا محالة على فكرة السعادة الحاضرة في السياق العام لتفكيره، فالغاية هي من المبادئ التي تحكم الفكر والفعل الإنساني، لذا نجد أرسطو يقول في الخطابة: ((أنه يمكن القول بأن لكل إنسان غاية... وهي السعادة في جملتها وفي أجزائها... فما يجب عمله هو الذي يوفر لنا السعادة، وما يجب تركه هو ما يفسدها أو يؤدي إلى ضدها.))<sup>59</sup> وتتضاعف أكثر نظرية السعادة عند أرسطو في كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" حيث يبحث في الكتاب الأول منه "نظريّة الخير والسعادة"، وفي الكتاب العاشر والأخير "اللذة والسعادة الحقيقية". وقد حدد السعادة في الحياة المتوسطة أو المعتدلة، المرتبطة بالفضيلة التي تتموقع بين قطبين متطرفين، وهذا ما يعني أن الفضيلة في النهاية ما هي إلا وسط بين رذيلتين، لأن تكون الشجاعة هي وسط بين التهور والجبن مثلاً أن السخاء وسط بين التبذير والبخل، والعفة أيضاً وسط بين الفجور والجمود، وعظم النفس بين الواقعه والضعف.<sup>60</sup> ويتعذر حسب أرسطو ربط السعادة باللذة فقط، لأن الحكمه واللذة أحسن بكثير من اللذة لوحدها، مثلما لاحظ ذلك أستاذه أفلاطون. لكن هل السعادة باعتبارها المبدأ الغائي لكل فعل إنساني مرتبطة بالمنطق باعتباره آلة العلم؟ يمكن أن نتحصل على الإجابة من خلال التحليل السابق لنظرية المنطق الأرسطية ومدى استقلالها عن الفلسفة والميتافيزيقا. ومن خلال البحث عن الهدف من نظرية القياس عنده باعتبارها غاية المنطق وجواهرها المشكّل له.

إذ يقول الأستاذ "عبد الحميد صبرة" المتخصص في المنطق الرمزي المعاصر، ومتّرجم الكتاب الهام مؤسس مدرسة وارسو المنطقية يان لوكازيفيتش ما يلي: ((أهمية نظرية القياس البرهنة على صدق الأضرب الصادقة، والبرهنة على كذب الأضرب الكاذبة)).<sup>62</sup> وبالنظر إلى هذا القول من جهة، وتحديد الغزالي من الجهة الأخرى ينكشف السؤال التالي: أين هي السعادة من كل هذا؟ فهدف المنطق عند أرسطو إيستمولوجي بحث، ولا يرتبط بأي حال من الأحوال بالسعادة، وهذه الملاحظة تجعلنا نوافق الأستاذ "النشار" في قوله أن هذه الفكرة، أي أن يكون هدف المنطق هو تكميل النفس وسعادتها، لم تكن موجودة عند أرسطو بالأصل، ومن المحتمل أنها تسربت من خلال فكرة الفلسفة الرواقية التي تجعل المنطق علماً من العلوم، مخالفة في ذلك المعلم الأول الذي أخرج المنطق من تصنيفه المشهور للعلوم. وهذه الفكرة مبررة جداً عند الرواقيين، لأنهم أدرجوا المنطق في الفلسفة والتي مثلوها وشبهوها بالإنسان

أو الكائن الحي الذي يتكون من عدة أعضاء متراقبة ومتماسكة بحيث لا يمكن تصور عمل جزء في حالة غياب بقية الأجزاء الأخرى. فقد قال هؤلاء الفلاسفة بأن: "المنطق هو بمثابة العظام والعضلات، والفيزياء بمثابة اللحم، والأخلاقيات بمثابة الروح".<sup>55</sup> وعلى منوال مشابه حدد ديكارت معنى الفلسفة لاحقاً في الجزء الأول من كتابه مبادئ الفلسفة من أجل الربط بين أجزائها ومكافحة النزعة الاستقلالية التي بدأت تدب في جسد الفلسفة.

إن هذا التشبيه، والمنزلة المقدمة للأخلاق التي مثل الروح، يتأكد بأن الفلسفة الرواقية في حقيقتها فلسفة أخلاقية، وبقية الفروع المعرفية الأخرى هي مساعدة ومكملة، وهذا يعني أن المنطق باعتباره الهيكل الصلب يكون موجهاً للهدف الأعلى وهو الروح أو الأخلاق، وهذا ما يثبت أطروحة أخلاقية المنطق عند الرواقية، التي انتقلت بدورها إلى المسلمين، والتي تبناها الغزالي عندما جعل هدف المنطق وغايته هو الكمال في النفس والسعادة في الحياة والآخرة.

نجد أيضاً في كتاب "مقاصد الفلسفة" تعريفاً للمنطق، فيه يقول الغزالي: ((علم المنطق هو القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقين عما ليس بيقين وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان)).<sup>56</sup> وما يمكن أن نلاحظه في هذا التعريف، بخلاف الهدف منه - رغم قمازجهما وتدخلهما في حقيقة الأمر - أن الغزالي كان أرسطياً بصورة كاملة في تحديده لمفهوم المنطق والذي قال أنه: "آلة العلم وموضوعه الحقيقي هو العلم نفسه أو هو صورة العلم... إنه العلم التحليلي...". كما أنه لم يختلف عن ابن سينا الذي بدوره اعتبره "الصناعة النظرية التي تعرفنا من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذي يسمى برهاناً...". وهذا يستوجب اعتبار العلم المنطقي ينقسم إلى تصور وتصديق، فالعلم الأول الذي لا يحتاج إلى أسس ومبادئ هو الحد أما العلم الذي لا يكون إلا كنتيجة فهو البرهان القياسي. فهذا ما توصل إليه في تحليله للمنطق من حيث تعريفه وأقسامه في كتابي النجاة والشفاء. وإن كان ابن سينا هو منتوج وثمرة من ثمرات فلسفة الفارابي، إذ تأثر به بشكل قوي و مباشر، وهذا بشهادته هو.<sup>57</sup> فإن تعريفه للمنطق لا يختلف أيضاً في حقيقته عن تعريف الفارابي الذي قال في كتابه إحصاء العلوم ما يلي: "صناعة المنطق لا يختلف أيضاً في حقيقته عن تعريف الفارابي الذي قال في كتابه إحصاء العلوم ما يلي: "صناعة العق، في كل ما يمكن أن يغلوط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتتوطه من الخطأ والزلل، والغلوط في المعقولات... وذلك أن في المعقولات أشياء لا يمكن أن يكون قد غلوط فيها أصلاً (يقصد البديهيات العقلية)... وأشياء أخرى يمكن أن يغلوط فيها، وهي التي شأنها أن تدرك بفكر وتأمل، وعن قياس واستدلال...".<sup>58</sup> وهذه هي المسائل المنطقية أو البرهانية لأنها لا تحصل حدسيًا.

وقد لاحظ الدكتور "علي سامي النشار" أن كلمة الغزالي التي استعملها في تعريف المنطق وهي: "القانون" تعني في الحقيقة "الألة الصناعية النظرية". وهذا ما يجعل التماهي والتطابق بين تعريف الفارابي وابن سينا والغزالي من الأمور البينة الواضحة، وإن كان تعريف الغزالي أرسطياً فإن التعريف السابقة له لا تخرج عن هذا الحيز كذلك. وهنا يحق لنا أن نتفرق بـملاحظتين هما: أولاً معنى استعمال كلمة "الصناعة" عند الفلسفه المسلمين ومدى مطابقتها لتعريف ومفهوم المنطق عند المعلم الأول؟ هل هذه الكلمة تعكس مشكلة منطقية متعلقة بـماهية المنطق بين العلمية والفنية أو بين الصوريه والماديّه؟ أم أنه استعمال عفوياً ولا يعكس أي وعي إشكالي؟ والثانية مرتبطة بمدى استقلالية العرب عنه في مبحث المنطق؟ رغم أن موقع هذا التساؤل الثاني من الناحية المنهجية هو نهاية هذا العمل وليس في هذه المرحلة، لكنه سؤال يظهر من تلقاء التحليل.

أما مدلول كلمة "صنعة" أو "صناعة" من الناحية القاموسية والمعجمية فهو تلك المعرفة الناتجة عن ممارسة فعلية لعمل من الأفعال، وبالتالي فهو العلم المتعلق بالتنفيذ وكيفية إقامته، والذي يظهر في مهارة المزاولة، فنقول مثلاً صناعة الطب أو صناعة الموسيقى... وإذا تحدثنا عن صناعة الفلسفة أو صناعة المنطق، فإننا نقصد حسب الجرجاني تلك "المملكة النفسية التي تصدر عنها الأفعال".<sup>57</sup> وهذا الصدور يكون وفق مسلك منظم ومتربط من ناحية المراحل والخطوات. ومن هذه الناحية يمكن لنا فهم الصناعي على أساس أنه المقابل والمعاكِس لما هو نظري وتأملي أو علمي، وتبرير ذلك أن الغاية المرجوة من أية صناعة وحتى بالمعنى النظري هو تحصيل منفعة أو إنتاج آتي وحالي، في حين أن الوصول للحقيقة هي الغائية النهائية للعلم بالمعنى النظري. ويمكن لنا فهم صفة الصناعية من جانب آخر وهو تلك الأفعال المرفوعة بالتأمل والوعي والنظر القصدي الهدف لنتيجة في مقابل بعض الممارسات التلقائية أو اللاوعية التي تتسم بها بعض الممارسات الإنسانية التي يغيب فيها التفكير والتخطيط أي أفعال الفطرة والغرائز.

وإن طبقنا هذه المعانٰي على التعريفات السابقة، نحصل على توجه مشترك عند الفلسفه المسلمين فيما يخص تصور المنطق؛ فهو ليس بالعلم النظري المجرد الذي لا يهدّف إلا ذاته. بل هو في حقيقته، موجه لإنتاج أثر نافع في المستوى السلوكي من جهة، ومن جهة أخرى تتطلب هذه الصناعة وعيًا وروية مركزة، وهذا ما لا يتوفّر إلا عند الخاصة من الناس. فعلم المنطق ليس صناعة مثل باقي الصناعات، لأنها تناج قدرات عقلية يفتقر لها العوام من البشر. لكن هل هذا يعني أن الغزالي وسابقيه ركزوا على الجانب النفعي والعملي في المنطق واعتبروه مجرد "فن عملي مرتبط بمادة الفكر"، وأهملوا أنه "علم نظري موجه بصورة الفكر بعامة"؟ مع العلم أن عبقرية المنطق كعلم تكمن في تخلصه من الفكر أو القضايا المترددة أو الاستدلالات والبراهين المتعينة، والاهتمام بصورة البرهان والعلاقات المتعددة التي يمكن أن تنشأ بين

الحدود، وأن الجديد الذي استحدثه أرسطو لا يكمن في الجدل أو الخطابة أو البرهنة، فكل هذا كان موجوداً قبله، بل يكمن في وضعه لقوانين صورية ونظرية لكل العلوم دون تقييد ببعضها أو مادة محددة.<sup>58</sup> وهذا ما يجعلنا لا نفهم عبارة "المنطق الصوري" إلا من هذا الجانب.

لا يمكن الجزم بأن المناطقة المسلمين كانوا جاهلين بمشكلة الصورية والمادية في المنطق، وهذا ما سيتضح لاحقاً في مؤلفات الغزالي. فهو يميز بدقة متناهية بين الجانبين. ومنه فالإجابة المحتملة لتركيزهم على جانب "الصنعة" في علم المنطق، تعود إلى الخلفيّة السابقة التحليل عند الغزالي، وهي ربط العلم بالمارسة والمعرفة بالأخلاق. فالعلم الذي لا يمكن تطبيقه تطبيقاً عملياً يتلاءم والشريعة الإسلامية، يكون علماً لا طائل منه، لذا فيجب اعتبار المنطق والفلسفة على حد سواء "صناعات" موجهة لهدف أعلى منها. ويظهر هذا التوجه العملي والتقني للمنطق عند الغزالي في أنه بعد الفراغ من تحديده لموضوع المنطق ومفهومه ومقصوده الذي هو تمييز الصحيح من الفاسد فيما يتعلق بالحدود والأقيسة، انتقل إلى تقسيم علم المنطق إلى فنون خمسة، واعتبار هذه الأقسام الخمسة فنوناً تدل على جانبها التنفيذي والصناعي، بمعنى أنها مهمات جزئية متراقبة لتحقيق غاية كلية ونظرية وهي الحدود والاستدلالات الصحيحة. وهذه الفنون حسب الغزالي هي على الترتيب التالي:

1- الفن الأول: في دلالة الألفاظ، وفيه يحدد الغزالي الدلالات الثلاثة المعروفة وهي دلالة المطابقة، دلالة التضمن، ودلالة الالتزام (أو التلازم). وفي هذا الفن الأول يذكر كذلك التقسيمات المختلفة للألفاظ وهي: المفرد والمركب،الجزئي والكلي، والفعل والاسم والحرف.

2- الفن الثاني: في المعاني الكلية واختلاف نسبها وأقسامها، وفيه يحلل الغزالي بأمثلة لغوية معينة مختلف المحمولات المعروفة بالكليات سواء الجوهرية المتمثلة في الجنس والنوع والفاصل، أو العرضية المتمثلة في الخاصة والعرض العام...

3- الفن الثالث: في تركيب المفردات وأقسام القضية، وهنا يُعرَّف الغزالي القضية المنطقية قائلاً أنها: ناتجة عن تركيب المعاني المفردة (وهي الحد الذي يعتبر نتيجة تحليل القضية)، وهي التي يتطرق إليها التصديق أو التكذيب، لذا نعتبر القضية جملة خبرية. والقضية ليست على نوع واحد، بل تنقسم إلى قضية حملية وإلى قضية شرطية، هذه الأخيرة تحتمل نوعين من الشرط، التلازم والعناد أو ما يسمى بالشرطية المتصلة والشرطية المنسوبة. هذا، وهناك تقسيم آخر للقضية من جهة موضوعها فتنقسم إلى شخصية وغير شخصية، وهذه الأخيرة تنقسم إلى مهملة ومحصورة، والمهمل هو ما لم يكن له ابتداء أو سورة. والتقسيم الأخير للقضية من جهة نسبة المحمول إلى الموضوع تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي: الممكنة والممتنعة والواجبة.<sup>59</sup>

4- الفن الرابع: في تركيب القضايا. وفي هذا الفن السابق للأخير يقدم الغزالى تعريف القياس قائلاً ((القياس عبارة عن أقوالى أولفت تأليفاً يلزم من تسليمها بالذات قول آخر اضطراراً ومثال ذلك: العالم مصور وكل مصور حادث فإنهما قولان مؤلفان يلزم من تسليمهما بالضرورة قول ثالث وهو أن العالم حادث...)) وبعد ذلك يقوم الغزالى بتحويل هذا القياس الحتمي إلى قياس شرطي بشكله المتصل والمنفصل. وما يهمنا من هذا التعريف هو قيمته بالنظر للتعريف الأرسطي؛ هل كان الغزالى أميناً لأرسطو في تعريف القياس؟ وهل المثال الذى استعمله الغزالى لتوضيح معنى القياس - وهو فعلاً مثال واضح جداً - يدل على استيعاب صحيح لنظرية المنطق الأرسطية أم أن الغزالى وقع فيما وقع فيه معظم مؤرخي الفلسفة من خلط بين التصور الأرسطي الأصيل للمنطق وبين أعمال الشراح والمفسدين المدرسين الذين عمدوا إلى تسطيح نظرية القياس الأرسطية؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة مهمة جداً - في تقدير كل دارس للمنطق وتقدير الكثير من المناطقة المعاصرین - يقتضي العودة إلى النصوص الأصلية لكتاب الأورغانون. إذ نجد أرسطو يعرف القياس في رسالة التحليلات الأولى قائلاً: ((فاما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها. وأعني "بذاتها" أن تكون لا تحتاج في وجوب ما يجب عن المقدمات التي ألف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات. والقياس الكامل هو الذي ليس يحتاج في بيان ما يجب عن مقدماته إلى استعمال شيء غيرها. والذي ليس بكمال هو الذي يحتاج في بيان ما يجب عن مقدماته إلى استعمال شيء واحد أو أشياء مما هو واجب عن المقدمات التي ألف منها، غير أنها لم تكن استعملت في المقدمة)).<sup>60</sup> وللحظ أن تقرير الغزالى إلى تعريف أرسطو، يكشف عن مطابقة الصورة المنسوخة للأصل، ووحدة عناصر التعريف إلى حد المطابقة، وهذا ما يجعلنا نقول أن مطابقة الغزالى لأرسطو ليست في تعريف المنطق فقط، بل حتى في تعريف القياس الذي هو جوهر النظرية المنطقية ككل. لكن المسألة التي تحرضنا على الاستكشاف والتقصي هي مدى مطابقة المثال الذي قدمه الغزالى لتعريف القياس، وهل كان أرسطو يستعمل أمثلة مشابهة؟ أي هل كان أرسطو يوظف حدود معينة؟

الحقيقة أن هذا السؤال مستوحى من المشكلة التي انطلق منها الأستاذ لوكاشيفيتش في كتابه السابق الذكر. لكي يكشف حقيقة نظرية القياس بين الأصل الأرسطي وما وصل إلينا في الأزمنة المعاصرة. منها إلى أن الشائع بين الفلسفة والمناطقة عند تحديدهم للقياس هو استعمال مثال متكون من حدود معينة، وهذا ما قام به الغزالى، ومثاله من حيث الجوهر لا يختلف عن المثال الذي جرى استعماله وهو: كل إنسان فان، وسفرطان إنسان، إذن سقراط فان. وهذا القياس أو حتى القياس الذي استعمله الغزالى يختلف

عن القياس الأرسطي من حيث الحدود المستعملة ومن حيث صيغة أو علامة الاستنتاج، وتوضيح ذلك أن أرسطو لا يستعمل الأقيسة التي تحتوي حدوداً متعينة ومتحددة خاصة في كتاب "التحليلات الأولى"، وما يمكن أن نجده كمثال أو كتطبيق لصور القياس المنطقي نعثر عليه في "التحليلات الثانية" وهو:

إذا كان كل نبات عريض الأوراق هو غير دائم الخضرة. (مقدمة كبرى)

وكانت كل كرمة هي نبات عريض الأوراق. (مقدمة صغيرة)

فإن كل كرمة هي نبات غير دائم الخضرة. (نتيجة)

أما الصورة المنطقية فهي مصاغة في حروف، فيها يكون المحمول سابقاً على الموضع فهي كالتالي:

أ إن كانت مقوله على كل ب. أو إذا كان أ محمولاً على كل ب. (مقدمة كبيرة)

وكانت ب تقال على كل ج. أو وكان ب محمولاً على كل ج. (مقدمة صغيرة)

فمن الضروري أن تقال أ على كل ج. أو فإن أ محمول على كل ج. (نتيجة)<sup>٦٤</sup>

ومن المثالين نفهم جيداً الفرق بين الصورة المنطقية للقياس وأمثلة هذه الصورة، وكون المنطق الأرسطي صورياً يستهدف الصور القياسية وليس تطبيقاتها المتعينة. فالمشكلة التي تطرح هنا: هل كان الغزالي واعياً وعارفاً بالفرق؟ يمكن أن نتأكد من ذلك من خلال الجدول الذي أورده الغزالي في "المقاصد" حيث نجده يذكر الأشكال الثلاثة للقياس الحتمي ومختلف أضرابها الممكنة، ولكن لا يستعمل أمثلة متكونة من حدود متعينة، بل باستعمال أحرف الهجاء، مع تسييق المقدمة الصغرى على الكبri. وهذا يدل على أنه عارف بالتمييز بين القاعدة المنطقية الصورية العامة والمثال الذي قد يساعد فقط على فهم هذه القاعدة أو التطبيق المادي الممكن لها.

بعد ذلك يقدم لنا الغزالي القياسات الاستثنائية المتمثلة في القياس الشرطي المتصل والقياس الشرطي المنفصل. وقياساً الخلف والاستقراء والمثال والقياسات المركبة. ومثارات الغلط التي حددتها في عشر حالات. ويواصل الغزالي في تقديم الأحوال الخمسة للمقدمات وهي:

- مقدمات اليقينية الصادقة تكون قياساً يسمى برهاناً.

- المقدمات المقاربة أو التقريرية التي يصعب معها الإحساس بالخطأ وهي التي تشكل القياس الجدي.

- المقدمات التي يظهر عليها الظن بصورة واضحة وبالتالي تولد ما يسمى بالقياس الخطابي.

- المقدمات التي تقدم بصورة اليقين لكن هذا التقديم ملتبس وهذا ما يولد القياس السفسطائي أو المغالطي.

- وأخيراً المقدمات الكاذبة التي تولد القياس الشعري.<sup>٦٥</sup>

5- الفن الخامس: وهو في لواحق القياس والبرهان، وفيه يعرض الغزالى المطالب العملية وأقسامها والقياس البرهانى والأمور التي عليها مدار العلوم البرهانية وبيان شروط مقدمات البرهان.

وما يمكن أن نلاحظه بصورة عامة عند الخروج من قراءة هذا الكتاب المهم المسمى "مقاصد الفلسفه".

هو أنه كتاب منطقي بأكمل معنى الكلمة. ففيه عرض منهجه لمبادئ وعناصر المنطق الأرسطي، ويمكن أن نعتبره كتابا تقريريا مدرسيا بمعنى أن الغزالى قام بعملية تلخيص أمينة وحرفية للمنطق، سواء من حيث الترتيب أو حتى من حيث التسمية. فبنية فنون هذا الكتاب يمكن مطابقتها مع بنية رسائل الأورغانون؛ فكتاب المقولات يتتطابق مع الفن الأول والثانى وهما "دلالة الألفاظ والمعانى الكلية". وكتاب العبارة يتتطابق مع الفن الثالث وهو "تركيب المفردات وأقسام القضايا. والتحليلات الأولى يعادل الفن الرابع الذي خصص له "تركيب القضايا" أما كتاب البرهان فيتقرب مع نهاية الفن الرابع حيث ذكر القياس والبرهان. ويمكن أن نلاحظ بأن رسالة دحض السفسطائية تقارب مع نهاية الفن الرابع حيث ذكر الغزالى المثارات العشر للغلط. ومعظم الألفاظ المنطقية وردت على تسميتها المتعارف عليها سواء عند أرسطو أو فلاسفة الإسلام مثل الفارابي أو ابن سينا. فنجده يستعمل اصطلاحات منطقية بحثة مثل: العلوم المنطقية، المنطقيات، التصور والتصديق، الحد والقياس، الاستقراء والتمثيل، الدلالة، الألفاظ والمقدمات، القضية الحتمية والقضية الشرطية، أشكال القياس الحتمي... إلى غير ذلك من التسميات المنطقية التي تناقلتها اللغة العربية للتعبير عن مكونات وعناصر المنطق الأرسطي. وهذا التوظيف المباشر والكامل للألفاظ المنطقية يعكس توجهها أو موقفها ما عند الغزالى مقارنة بكتبه اللاحقة، وهذا ما سنحاول النظر فيه بعد التعرض لمضمونها والألفاظ التي وظفها فيها.

#### ب - معيار العلم في فن المنطق:

في هذا الكتاب الذي يحمل المنطق عنوانا له "معيار العلم في فن المنطق" يعلن فيه الغزالى عن السبب الذي دفعه لكتابته، فغرياً تأليفه هما: أولاً شرح طرائق التفكير والتأمل وتوضيح مسالك البرهنة والاستدلال، لأن النظر في العلوم على اعتبار أنه ليس معنى فطري جاهز قد يؤدي إلى الخطأ، وقد يتوه الطالب في مطلب، لذا: ((ربنا - يقول الغزالى - هذا الكتاب معيارا للنظر والاعتبار. وميزانا للبحث والافتكار... إذ كما لا يعرف منزحف الشعر عن وزنه إلا بميزان العروض ولا يميز صواب الإعراب عن خطئه إلا بمحك النحو، لا يفرق بين فاسد الدليل وقويه وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب)).<sup>٦٣</sup> أما السبب الثاني فهو مرتبط بكشف المعانى المرتبطة بالاصطلاحات المنطقية التي أودعها الغزالى في كتاب "تهافت الفلسفه".

ومناسبة ذكر كتاب "التهافت" الذي يسبق زمنياً كتاب "معيار العلم"، وجب علينا العودة إليه لا باعتباره كتاباً منطقياً من حيث الموضوع، ولكن باعتباره يحتوي بين دفتيه نصوص ذات صلة وطيدة بالمنطق وموقف الغزالى منه إجمالاً ومن ممارسات الفلسفه المسلمين الأرسطيين، والكيفية التي ينظر بها الفلسفه لهذا العلم الذي يعتقدون أنه يخصهم بالتحديد دون غيرهم. نعم قد مختلف في تصنيف كتاب "التهافت"، وقد يرفض الكثير اعتباره كتاباً في المنطق، وأن تكون نية الغزالى هي تفنيد أقوال الفلسفه وبيان بطلان اعتقادهم، وفشلهم في إقامة البرهنة على مجمل منطوقاتهم. لكن الشيء الذي لا يمكن أن يتجادل فيه اثنان هو أن القبض على موقف الغزالى من علم المنطق لا يستقيم إلا بالمرور بهذا الكتاب المهم جداً.

ومن النصوص التي نحن ملزمون بتحليلها في "التهافت" قبل التطرق لكتاب "معيار العلم"، نأخذ النص الذي ذكره الغزالى في المقدمة الرابعة: ((نعم قولهم: إن المنطقيات لا بد من أحکامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن "الكلام" "كتاب النظر" فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً، وقد نسميه "كتاب الجدل" وقد نسميه "مدارك العقول". فإذا سمع المتكلم المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلسفه، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في "مدارك العقول" في هذا الكتاب، ونصبها في قوالبهم، ونقتفي آثارهم لفظاً لفظاً، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم - أعني بعباراتهم في المنطق - ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع في "إساغوجي" و"قاطيغورياس" التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية... ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم، فينبغي أن يبتدئ أولاً بحفظ كتاب "معيار العلم" الذي هو الملقب بالمنطق عندهم)).<sup>٤4</sup>

إن هذا النص يعلن خطوة جديدة في فكر الغزالى، مقارنة بكتاب "مقاصد الفلسفه". فإن كان هذا الكتاب الأخير عرضاً تقريرياً للفنون ومصطلحات المنطق كما هي متداولة، فإن هذا النص في "التهافت" يبين مدى استقلال الغزالى عن الأصول المنطقية في زمانه، وأول مظاهر من مظاهر هذا الاستقلال هو في التسمية. فتسمية المنطق المخصوصة للفلسفه هي في نظر الغزالى مجرد تهويل وتخويف لغير المختصين في الفلسفه، ويمكن بكل سهولة اكتشاف هذا العلم في غير الفلسفه، فهو موجود في علم الكلام تحت تسمية "كتاب الجدل" وفي علم الأصول بتسمية "مدارك العقول" وفي ميدان النقد والتقويم في المعانى والبراهين باسم "كتاب النظر"، وأخيراً في الفلسفه باسمه المشهور بـ"المنطق"<sup>٤5</sup>. وإن كنا نلاحظ ابتكار الغزالى تسميات جديدة للمنطق لم تكن موجودة أو معروفة، فإن المسؤول الضروري هنا يكمن في ما يلي: ما هو

غرض الغزالى من تقديم هذه التسميات الجديدة للمنطق؟ إن كان هذا السؤال قد ولد كتاب "تهاافت الفلسفه"، فإن الغزالى قدم الجواب في أحد كتبه المتأخرة والمهمة جداً المسمى "القسطاس المستقيم". لذا سنؤجل الإجابة لغاية تحليل هذا الكتاب. هل يمكن أن يكون البحث عن تسميات جديدة لعلم المنطق بمثابة إستراتيجية جديدة في ذهن الغزالى بها يروم تحقيق انتصارات معرفية واستقلال حضاري؟

قسم الغزالى كتاب "معيار العلم" أو "مدارك العلوم" كتسمية جديدة لعلم المنطق إلى أربعة أقسام أو كتب هي:

1- الكتاب الأول: في مقدمات القياس، وفيه يحلل قسمى النظر في القياس وهما المطلب الأدنى والمطلب الأقصى الذي هو البرهان الذي ينتج العلم اليقين. والبرهان هو نوع من أنواع القياس الذي يتكون من مقدمتين، وكل مقدمة تحول إلى حدين هما الموضوع والمحمول. وهنا يشير الغزالى إلى أن جوهر المنطق كونه علماً تحليلياً، وبهذا فهو يسير على نهج أرسطو، لأن القياس مركب، والنظر في كل ما هو مركب يقتضي ممارسة التحليل، الذي يكشف أن القياس ينحدر إلى المقدمات، والتي بدورها تحول إلى حدود أي الموضوع والمحمول، ثم أن كل مقدمة مركبة من مادة وصورة، وبهذا يتكشف جوهر المنطق كعلم تحليلي، أي تحليل الفكر للكشف عن مكوناته الجزئية، ومن هنا تأتي أهمية كتاب التحليلات في مجلمل الأورغانون.

ويقسم الغزالى هذا الكتاب الأول إلى مجموعة من الفنون - على نهج كتابه الأول أي مقاصد الفلسفه - فالفن الأول هو في دلالة الألفاظ (المطابقة والتضمن والالتزام)، ويكرر بصورة حرافية في ما أورده سابقاً حول تقسيم الألفاظ إلى جزئي وكلي... الشخصي والكتلي... والكليات الخمسة أو الخمسة المفردة والأجناس العالية العشرة (الكم، والكيف، والمضاف، والأين، ومتى، والوضع، وله، وأن يفعل، وأن ينفعل...)<sup>٦٦</sup> بعد ذلك يلجاً الغزالى منهج تعليمي بذكر أمثلة توضيحية، وتقسيمات للقضايا وأنواعها وذكر بعض أنواع الاستدلال المباشر خاصة العكس مع ذكر بعض الحالات.

2- الكتاب الثاني: كتاب القياس، وبما أنه ينظر في تركيب القضايا لتؤلف أقيسة، فقد اعتبره الغزالى التركيب الثاني بعد الأول الذي يبحث في تركيب المعانى لتصبح قضايا. وإن كان القياس هو أحد أنواع الحجج في العلوم التصديقية إلى جانب الاستقراء والتمثيل، فهو ينقسم إلى أربعة أقسام هي: القياس الحتمي، القياس الشرطي المتصل، القياس الشرطي المعنفصل، وأخيراً قياس الخلف. وتوضيح القياس وتعريفه يلجاً الغزالى لتقديم أمثلة مرتبطة بمسائل فقهية ودينية. وهنا يفصل بصورة بينة بين مادة القياس التي هي العلوم التصديقية، وصورته التي هي العلم التصوري.

3- الكتاب الثالث: كتاب الحد، وفي هذا الجزء الثالث يعود الغزالي لنقطة البداية في مباحث المنطق كما هي مرتبة في الأورغانون، فيتحدث عن معنى التصور ومادته المكونة من أجناس وأنواع، وصورته المرتبطة بإثبات الجنس الأقرب. بعد ذلك يعيد ذكر مفهوم التصديق أو علم التصديق الذي يفهم منه نسبة أو ربط الحدود أو الذوات بعضها إلى بعض إيجاباً أو سلباً. ثم قام الغزالي بتخصيص مجال لعرض معنى العقل عند الفلسفة وأقسامه الثمانية (الكلامي الذي ذكره أرسطو في البرهان، والنظري، والعملي، والهيولاني، والعقل بالملائكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد وأخيراً العقل الفعال). وينتقل بعد ذلك إلى تعريف بعض الحدود مثل النفس والهوا والحركة والعدد والتخلخل والنقطة... الخ المرتبطة بمختلف العلوم سواء الفيزيقية أو الرياضية.<sup>67</sup> ويمكن أن نلاحظ هنا أن الغزالي يحاكي أرسطو في تحديديه أهم الحدود المنطقية والفلسفية على منوال الكتاب الخامس (الدال) في ميتافيزيقاً أرسطو المخصص لتحديد معنى الكثير من الألفاظ الأساسية مثل: المبدأ، والعلة، والعنصر، والطبيعة، والمتقدم والمتأخر، والانفعال، والعدم... وهذا ما جعل هذا الكتاب يستحق أن يكون أول معجم فلسفياً في تاريخ الفلسفة على الإطلاق.

4- الكتاب الرابع: أقسام الوجود وأحكامه، وهو في العموم جزء مخصص لبحث العوارض الذاتية وغير الذاتية للموجودات ومحمولاتها المتمثلة في الجوهر والأعراض التسعة المتبقية، وقام بشرح مفصل لكل واحدة منها. بعد ذلك تطرق إلى التقسيم الأرضي للقوة والفعل، والممكن والواجب الذي يشكل ما يسمى بمنطق الجهات لدى المعلم الأول.

وما يمكن أن نخلص إليه من نتيجة بعد الاطلاع على هذا الكتاب أنه عرض موضوعي لمنطق أرسطو، هذه الموضوعية التي لا تعني أكثر من النقل والشرح دون إصدار أي حكم قيمي سواء بالإيجاب أو بالسلب. رغم ذلك فإننا نلاحظ أن ترتيب مباحث المنطق لم يكن دقيقاً مثلكما نجده في الكتاب المنطقي الأول المسمى "مقاصد الفلسفة". فنجد مثلاً أن القسم الأخير والقسم السابق عليه قد خصصه الغزالي للحدود والمقولات، وهذا ما يطابق كتاب قاطيغورياس في الأورغانون والذي يحتل الكتاب الأول فيه وليس الأجزاء الأخيرة مثلكما نجده في "معيار العلم". إلى جانب هذه الملاحظة نجد بوادر الإبداع عند الغزالي في تسمية المنطق، فنجد أنه استعمل عبارة "مدارك العلوم" عندما استعمل عبارة "مدارك العقول" و"كتاب الجدل" و"كتاب النظر" في تهافت الفلسفه.

#### ج - محك النظر:

ويذكره الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه عن "مؤلفات الغزالي" تحت عنوان "محك النظر في المنطق". ولئن كان الدكتور علي سامي النشار يلخص موضوع هذا الكتاب بأنه: ((لا يغلب عليه الجانب الكلامي، بل تسوده أبحاث أصولية، فيشرح قياس الدلالة والعلة. ثم يتكلم بعد ذلك عن مدارك الأقىسة

الفقهية)).<sup>٦٨</sup> فإننا بعد دراسة ومطالعة هذا الكتاب المختصر الصغير الحجم كما أشار واضعه ذاته في الخاتمة، فإننا نخالفه الرأي والحكم، لأن الغزالي فعلاً قد تطرق في الفن الثالث من القياس الذي عنونه "باللواحق" إلى انقسام القياس إلى قياس دلالة وقياس علة، وهذا في الفصل الرابع. كما تناول في الفصل السادس والأخير من نفس القسم: "حصر مدارك الأقىسة الفقهية". لكن هذه المواجهات لم تكن هي الغالبة والهيمنة على مجلد الكتاب، بل يمكن أن نجزم بأنها تمثل إشارات بسيطة جداً مقارنة بالمواجهات المنطقية البحثية. لهذا يمكن أن نقر أن نغلب على الكتاب الجانب الكلامي ولا الجانب الأصولي، بل تسوده الأبحاث المنطقية بنسبة كبيرة.

ودليلنا على هذا القول والادعاء أن الغزالي يعلن في مقدمة مؤلفه هذا أن رباط العلوم كلها يكمن في القياس والحد الصحيحين، لذا عمد إلى تقسيم هذا الكتاب ككل إلى قسمين هما القياس والحد. رغم عدم تكافؤ القسمين من حيث العجم وعدم تقديميهما في ترتيب منطقي مقبول من حيث البنية التحليلية مثلاً يقر الغزالي ذاته بأن من اللفظ والمعنى المنفردين يمكن تأليف مقدمة، ومن الجمع بين مقدمتين يمكن صياغة قياس، وأن هذه هي الطريقة الوحيدة لمعرفة القياس، ويكون طامعاً المحال من لم يسلك هذا النهج التحليلي أو التركيبي لمعرفة جوهر القياس.<sup>٦٩</sup> باعتبار أن التحليل من الناحية المنطقية عملية متاخرة عن التركيب. ولعل هذا ما جعل أرسطو يسمى المنطق بالعلم التحليلي على اعتبار أن الحكم على صحة البرهان من فساده لا يستقيم إلا إذا تم تحليله والكشف عن مكوناته الأولية وبنيتها، وهما القضية والتصور.

وبعد هذا الإعلان التمهيدي ينتقل الغزالي للجزء الأول معنوناً إياه بالقول في شروط القياس، وفيه يعرفه تعريفاً لا يختلف عن الكتب السابقة مثل "مقاصد الفلسفه" أو الكتب اللاحقة مثل "المستصفى من علم الأصول" فيقول: ((القياس عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفاً ونظمت نظماً مخصوصاً بشرط مخصوص يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر، والخلل يدخل عليه تارة من الأقاويل التي هي مقدمات القياس إذ تكون خالية عن شروطها وأخرى من كيفية الترتيب والنظم وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية، ومرة منها جميعاً... وأقل ما ينتظم منه قياس مقدمين أعني علمين يتطرق إليهما التصديق والتکذیب.)). وهذا التعريف يعكس التوجه التعليمي عند الغزالي، إذ يأخذ التعريف الأرسطي الذي أورده في التحليلات الأولى أو في الجدليات ويقوم بشرحه وتبيان الشروط الصورية والمادية لصحة الاستدلال، كما يحدد المكونات الضرورية لكل قياس وهي الجملة الخبرية أو القضية.

ويلجاً الغزالي لتقسيم القياس إلى ثلاثة فنون، الفن الأول في السوابق الذي يختص بدراسة دلالة الألفاظ على المعاني ومتعدد أنواع المطابقة، وأقسام الألفاظ المتنوعة. والمعانٍ المفردة ومختلف علاقاتها مثل

المعاني التي تدل عليها الألفاظ إذا نسب بعضها إلى بعض وجد إما مساوايا لها وإما أعلى منها وإما أقل منها. والممعنى الذي إذا نسب إلى معنى آخر وجد ذاتيا له أو لازما أو عارضا. وأنواع المعاني التي تنقسم إلى المحسوسة والمتخيلية والمعقولة. وبعد ذلك يتناول الغزالي مبحث القضية باعتبارها المعنى المؤلف والذي يتطرق إليه التصديق والتکذیب. وهنا نلاحظ أنه لم يكتفي بالمدلولات المنطقية أو التي يتناولها بمنطقة، بل بين أن موضوع القضية ليس حكرا على علم المنطق بل هو من المواضيع المعروفة لدى بقية المفكرين، والمستعملة في التخصصات الأخرى، فنجد أنه يقول: ((... يسمى التحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبرا، ويسمى المتكلمون أحدهما موصفا والآخر صفة، ويسمى الفقهاء أحدهما حكما والآخر محكوما عليه، ويسمى المنطقيون أحدهما موضوعا والآخر محمولا. ولنصلح نحن على تسمية الفقهاء فنسماها حكما ومحكوما عليه، ومجموعهما قضية.))<sup>20</sup> ويواصل إظهار تسميات أخرى مغايرة لتسميات المنطقيات، مثل الحد الأوسط الذي يسمى هكذا عند رجال المنطق والذي يسمى به العلة عند الأصوليين. أما القياس العملي فيمكن أن يسمى بميزان التعادل والقياس الشرطي المتصل باسم نمط التلازم أما القياس الشرطي المنفصل فيسمى بنمط التعاند. وستظهر هذه التسميات بوضوح وجلاء في كتاب "القسطاس".

المنفصل فيسمى بنمط التعاند. وستظهر هذه التسميات بوضوح وجلاء في كتاب "القسطاس".

وما يمكن أن نلاحظه، أن هذا النص يشابه من حيث الأغراض النص الذي أورده الغزالى في "تهافت الفلسفه". إذ يبينان معاً إمكانية ومشروعية بل ضرورة وجود تسميات أخرى للمنطق وكل عناصره الجزئية المكونة له مثل القياس والقضية والموضوع والمحمول... وهذا الإقرار يهدف إلى إسقاط حالة التميز والغرابة عن العلم الوافد أي المنطق. والأكثر من كل هذا هو أن الغزالى قد تبنى وتحلى بالمعتلة الفقهى، في مقابل إزالة وتخليه عن التسمية المنطقية أو الكلامية. وهذا الاختيار أو التوجه له مدلولاته الحقيقية الذى سنحاور إظهاره عند تحليل التوجه العام لفكرة الغزالى المنطقى. فقد أراد الغزالى أن يشاهد كل الأمور منظار فقهى وليس منطقى أو فلسفى، ولهذا الاختيار طبعاً مدلول لا يخفى على أحد.

بعد تعريفه مكونات القضية المنطقية، يقدم الغزالى لتحديد أنواعها المختلفة مثل: القضية النافية والقضية المثبتة والقضية في عين (أى القضية الشخصية مثل زيد كاتب) والقضية المطلقة الخاصة والقضية المطلقة العامة وأخيراً القضية المهملة. وتناول بعد ذلك أقسام القضية من حيث الحكم المنسوب إلى المحكوم عليه (أى الموضوع حسب تسمية المناطقة) وهي: الإمكان والوجوب والاستحالة وهذا ما يسمى في المنطق الصورى بمنطق القضايا الموجهة (الذى يقابل منطق القضايا المطلقة) أو منطق الجهات الذى عرضه أرسطو في المقالة الأولى من كتاب التحليلات الأولى وكذلك في كتاب العبارة، رغم أن أرسطو لا يكتفى بالتقسيم الثلاثي بل يستعمل عند حديثه عن القضايا جهات أربعة هي: الواجب والممتنع والمحتمل والممكן.<sup>21</sup> بعد ذلك بين الغزالى الأحكام المنطقية المرتبطة بنقىض القضية وعكسها.

أما الفن الثاني من فنون القياس فهو المقاصد، فإن كان التعرف على الحدود والقضايا مجرد تمهيدات سابقة وضرورية، فإن المقصود من المنطق هو القياس. وهو على طرفي حسب الغزالى؛ نظم القياس الذى أعاد فيه ذكر معنى القياس وشروطها مشروحة بالتفصيل. ومحك النظم وشروطه المرتبة بالمقدمات أو القضايا. أما الفن الثالث والأخير فهو مخصص للواحد مرتبطة بالبرهنة والقياس مثل القياس الشرطى المترفرع للتلازم والتقطيم والتعاند. والاستدلال الاستقرائى والتمثيلي. وأهم المغالطات التي خصص لها الغزالى الفصل الخامس تحت عنوان: في حصر مدارك الغلط في القياس، لأن يكون الخل في صورته أو تركيب قياس من جزئيتين أو سالتين... .

والقسم الثاني من الكتاب أفرده صاحبه لن محك الحد. وفيه تناول بالدراسة والتحليل والتعميل الأجناس والأنواع ومختلف المقولات الكلية، كما عرض بعض المسائل المنطقية الخلافية التي وقع فيها أرسطو وتلاميذه ومختلف المؤولين لمنطق المعلم الأول حيث تحدث عن: ((اختلاف الناس في حد الحد، فمن قائل يقول حد الشيء هو حقيقته وذاته، ومن قائل يقول حد الشيء هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع وينع...)<sup>22</sup>) ونحن نعلم أن هذا الجدل قد أثاره الفلاسفة الرواقيين في وجه المشائين الأرسطيين. وخرج الغزالى من كتابه هذا بالتنويه بعظمة ما يحتويه من أصول، وإن كانت بعض المسائل مختصرة جدا، فإن طال التفصيل لها يعثر عليه في كتاب "معيار العلم". وبالفعل فمثلاً رأينا سابقاً عند تحليل مضمون هذا الكتاب فإنه يقارب في بنائه كتاب "محك النظر"، إذ هو مقسم لثلاثة كتب هي: مقدمات القياس، ثم كتاب القياس، وأخيراً كتاب الحد مع توسيع وتفصيل، فإن كان "محك النظر" لا يتعدى السبعين صفحة فإن "معيار العلم" يفوق المائة صفحة. وما يمكن أن نخرج به عند مقارنة الكتابين أن هذا الكتاب الأخير نسخة مصغرة من الأول والسؤال المطروح هنا ما فائدته هذا التكرار في عرض موضوعات وأقسام المنطق دون تقدم ما أو تغيير؟ هل الغرض تعليمي وحسب؟ هل تقدم الغزالى خطوة واحدة في إستراتيجيته المنطقية؟ الظاهر مثلاً أسلفنا الذكر أنه كتاب تعليمي لا يشكل خطوة ذي بال في المشروع الذي تكفل الغزالى بإنجازه وهو أرضنة المنطق الصوري وأسلنته.

#### د- القسططاس المستقيم:

أو "ميزان حقيقة المعرفة" كعنوان فرعى له، ومقصود هذا الكتاب حسب إشارة الدكتور عبد الرحمن بدوى هو بيان ميزان العلوم. وبالفعل فإن تصفحه يكشف عن نظرة الغزالى للمنطق أو الميزان الصحيح، إذ نجده يقول: ((هيئات، لا أدعى أني أزن بها - يقصد قوانين المنطق - المعارف الدينية فحسب، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية. وكل علم حقيقي غير وضعى، فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسططاس المستقيم والميزان الذي هو رفيق الكتاب

والقرآن...)).<sup>23</sup> وهذه النظرة تعكس مدى استيعاب الغزالى لدرس المنطق الأرسطي رغم كونه درساً لعلم وافد يثير الكثير من الشك والاحتراز. وهذا التقرير يتطابق مع ما أورده في تهافت الفلسفه أين اعتبر المنطق "معيار العلم وألة الفكر في المعقولات..." لأن الناس في المعقولات سواء، لذلك كان معياراً لجميع العلوم أياً كان موضوعها." كما يطابق هذا ما ورد في معيار العلم عندما قال: "أن المنطق يشمل جدواه جميع العلوم العقلية منها والفقهية، فكل من لا يتنزن بهذا الميزان ولا يعابر بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العبرة". ويواصل الغزالى توضيح المكانة الحقيقية للمنطق باعتباره آلة للعلوم دون استثناء من خلال تشبيهه المنطق بالميزان الذي لا نحكم على قيمته بالأغراض التي يزنها سواء ذهباً أو فضة أو... بل قيمته كامنة في مدى ضبطه ودقته في ذاته دون النظر إلى موضوعاته.

إن الكتاب الذي نحن بصدده الحديث عنه وهو "القسطاس المستقيم"، يختلف عن الكتب المنطقية السابقة من عدة نواحي. فمن ناحية الشكل نجد الغزالى خلافاً لما تعودنا عليه يستعمل طريقة المحاجة في عرض أفكاره (طريقة قال وقلت). ونحن نعلم أن هذه الطريقة في التفكير والعرض والتأليف هي طريقة تعليمية جداً، كما أنها طريقة شيقة تأخذ بالقارئ أخذنا كبيراً لدرجة الاتجاه بالنص كلية، هذا ما جعل الدكتور محمد مهران المختص في الدراسات المنطقية يعتقد أن الغزالى هنا سار في السياق الأفلاطونى في تأليفه الفلسفية<sup>24</sup> المختلفة. حيث كانت المحاجة كنوع متفرد من الكتابة الأدبية هي الطريقة التي اعتمدتها أفالاطون في معظم مؤلفاته ماعدا بعض الرسائل (الرسالة السابعة)، وتميز التأليف الحواري عن التأليف السردي يمكن في مسرحة الفكر وجعله يسير ويتطور كحدث نشاهده حسياً. وبالفعل فقد قدم لنا الغزالى محاجرة حققت هذه الأهداف المرجوة من كل محاجرة فلسفية مثلما كان يحقق أفالاطون أهدافه التعليمية من خلال الحوار السocraticي. فهو يبدأ هذا الكتاب كما يلي: ((أحمد الله تعالى أولاً وأصلى على نبيه المصطفى ثانياً، وأقول: إخواني هل فيكم من يعيّري سمعه لأحدّه عن شيء من أسماري، فقد استقبلني في أسفاري رفيق...))<sup>25</sup> وهذا السمر جرى بيـه وبين رفيق له من رفقاء أهل التعليم أو الباطنية، ونحن نعرف جيداً علاقة الغزالى بهذا المذهب العقائدي فقد تكفل بمحاربته من خلال تخصيص كتاب مستقلة لذلك. لكن الأجرد معرفته في هذا المقام هو: هل موقف الغزالى من المنطق الأرسطي له علاقة بموقفه من هذا الاتجاه المسمى بالباطنية؟ إن نسقية فكر الغزالى تجعلنا نعتقد بوجود علاقة وطيدة بين الطرفين، أي الموقف من المنطق الأرسطي والموقف من الباطنية، وهذا ما سوف نحاول تحليله وإظهاره لاحقاً.

نقول أن الغزالى سار في نهج أفالاطون الحواري أثناء تأليفه كتاب القسطاس، ويتضح هذا التأثر من خلال التطابق بين خصائص محاورى سocrates ومحاور الغزالى الوحيد. فالمعروف أن أفالاطون برع في تصوير مدى

قدرة سقراط على إيقاع محاوريه في التناقض، وكشف حدود تفكيرهم الضيقة إذ يلزمهم دائماً سقراط بالراجح عن مواقفهم التي أعلنوها، فكان كل من ثراسيماخوس وجورجيانا وبروتاغوراس وثياتيتوس... يستسلمون طواعية أو عن إكراه لافحام سقراط البارع. وهذا الأمر نشاهد كذلك عند الغزالى الذى يصف محاوره وكل أتباعه بضعف العقل وقصور النظر، ورغم أنه يجعله في بعض الأحيان يطرح أسئلة ذات شأن إلا أنه لا يلبث إظهار محدوديتها وفساد الأجبوبة التي يقدمها، وينهى المعاورة بالاستخفاف بأهل مذهب الباطنية مجسداً في شخص هذا المحاور، من خلال إبرازه أنهم لا يدركون حقيقة المنطق أصلاً وهم كالمرضى تماماً لا يميزن بين الدواء ذاته وحاوى الدواء، أي بين الحاوي والمحتوى، وهذه أقصى سذاجة يمكن تصورها.

النقطة الثانية المميزة لهذا الكتاب دون غيره من كتب الغزالى المنطقية، هي استعمال أسماء جديدة كل الجدة للتعبير عن الموازين المنطقية، فهو إن كان يستعمل في الكتب السابقة المصطلحات الجارية والملأوفة مثل الحد والموضع والمحمول والقياس بأنواعه، نجده هنا ينحت منظومة اصطلاحية منطقية جديدة يجعلها من إبداعه الخاص دون سواه.<sup>26</sup> ففي هذا الكتاب كان الغزالى في غاية الحذر من استعمال الاصطلاحات المنطقية المعهودة ما عدا في حالات نادرة جداً مثل استخدامه عبارة "قضية". فقد استبدل اسم المنطق والقياس كجوهر له باسم "الميزان". والقياس الحتمي يستبدل به "ميزان التعادل" أما القياس الشرطي المتصل فيسميه "ميزان التلازم" وأخيراً القياس الشرطي المنفصل يفرد بتسمية: هي "ميزان التعاند". وأول سؤال يمكن طرحه هنا ما هو غرض الغزالى من هذا التغيير الاصطلاحي أو التبديل البنائى؟ يجب الغزالى وكأنه كان ينتظر سؤالنا قائلاً: ((أما هذه الأسامي - أي التسميات الجديدة للقياس وأنواعه - فقد ابتدعها لأن الناس يهتمون بالظاهر وملاحظة غلاف الأشياء دون اللباب... لأنك لو سقيت عسلاً في قارورة حجام لم تطق تناوله لنفور طبعك من المحجمة، وضعف عقلك - هنا نلاحظ أنه يخاطب محاوره من أصحاب مذهب التعليم لكن ربما يوجه كلامه لفرق وفئات أخرى كذلك - عن أن يعرفك أن العسل ظاهر في أي زجاجة كان... وما رأيت ورأيت رفقاءك من أهل التعليم ضعفاء العقول، لا تخدعهم إلا الطواهر نزلت - هنا نلاحظ أيضاً مدى استعلاء الغزالى عليهم - إلى حدرك، فسقيتك الدواء في كوز الماء وسقتك إلى الشفاء... وهذا غرض في إبدال تلك الأسامي وإبداع هذه)).<sup>27</sup>

هنا نفهم أن غرض الغزالى من هذا التغيير في التسميات المنطقية دون التغيير في مضمون العلم ذاته هو غرض تكييفي، بمعنى تقديم المنطق للعلم الإسلامي في قالب معهود وأقل غرابة وشذوذًا مما يتصوره البعض ويستعمله. وهذه الملاحظة الثانية تقودنا للملاحظة الثالثة التي يمكن أن نستشفها من "القسطناس المستقيم" وهي أن الغزالى أراد أن يحرر المنطق من تبعيته للفلسفة ويخرجه من مسقط رأسه الأول وهو

الحكمة الإغريقية الوافدة على العالم الإسلامي، ويجعله علما دون محل ودون انتماء، بل له كيانه المستقل عن كل ما يقترب من الفلسفة التي هي مثلاً لا يخفى على أحد محل شبهة وريب من طرف فئة من المسلمين الذين يمثلون حزب الفقهاء. ورغم أن هذه المسألة كانت محل بحث في كتبه السابقة مثل "تهافت الفلسفه"، إلا أن هذا الكتاب أيضاً يطرح هذه المشكلة في صميمها. لأن الغزالى هنا يتحاور مع أحد الشخصيات (خلقها خياله) التي تمثل مذهبها دينياً أو كلامياً معادياً له، مع أنه لم يخف هذا العداء لأسباب متعددة، ومن أهمها السبب السياسي. لكنه في الحقيقة يبطن عداءً آخر لحزب آخر، لكن لم يكن في مقدوره استظهاره مثل العداء الأول، والسبب يعود إما إلى قوة هذا العدو بحيث يتذرع معه المواجهة العلنية، أو أنه يمثل تياراً هو جزء من مذهب العدو ذاته. يعني أن الغزالى عندما يقول في "القسططاس" بعد الانتهاء من تفنيد أفكار محاوره من أهل الباطنية: ((.. فهاكم إخوتي قصتي مع رفيقي تلوتها عليكم... لقضوا منها العجب، وتنتفعوا في إثبات هذه المحادث بالتفطن لأمور هي أجمل من تقويم مذهب التعليم، فلم يكن ذلك غرضي، ولكن إياك أعني وأسمعي يا جارة...)).<sup>28</sup> فإن قوله هذا وإن كان يكرس ويشتت ضعف أصحاب مذهب التعليم عن مناقشة هكذا مواضيع عميقه، فإنه يعترف بالذهب الآخر الذي يدعوه للسماع، سماع الموقف الذي توصل إليه هو، إنهم الفقهاء أصحاب السلطة القوية المتأتية من القوة الزمنية والشعبية والرسمية كذلك، فمعارضة التوجه العام والإبحار ضد التيار المهيمن على الحياة الفكرية والسلوكية للمسلمين ليس من الأمور التي أراد الغزالى القيام بها نظراً لخطورتها ونتائجها غير محمودة. رغم ذلك فإن هذا التفسير لا يستقيم في أذهاننا بالنظر إلى الوظيفة المزدوجة التي يقوم بها الغزالى: فهل هو ضحية أم جلاد؟ هل الغزالى فقيه أم يجاهه ويتصدى سلطة الفقهاء؟ إن هذه الأسئلة التي تختبط فيها كمحاولة لكشف طلاسم الغزالى، إنما تعبّر عن عدم معهودية فكره، وبأنه ليس تقليدياً بل تموقع في موقع جديد، بحيث يصعب ملاحظتها أو حتى تسميتها نظراً لأنها تظهر لأول مرة.

لكن ما الفائدة من الإعلان بأن المنطق ليس علماً فلسفياً؟ حسب منهج الغزالى الحاذق فإن إثبات هكذا أطروحة يحقق أعظم الفوائد. المعلوم أن من بين المكاسب التي حققتها الفتوحات الإسلامية إلى جانب المكاسب الدينية والسياسية والمادية هي المكاسب المعرفية التي تمثلت في الحصول على تركة ثمينة من الشعوب العراقية والشامية السريانية المتمثلة في كتب الفلسفة والمنطق التي حضيت بالمرتبة الأولى في عملية الترجمة للعربية. لكن هذه الترجمة لم تسع الجميع من طبقات ومذاهب المسلمين، فقد ظهر موقف عدائٍ من طرف الفقهاء تجسد في إصدار فتاوى تقضي بتحريم دراسة الحكمة اليونانية والمنطق كذلك باعتباره مدخلاً للفلسفة. لكن من سيستفيد من إلغاء الصفة الفلسفية للمنطق وجعله علماً

مستقلاً بل وأصيلاً عند المسلمين؟ إنه المنطق ذاته، ففصله عن الفلسفة المحرمة معناه إسقاط حكم التحريم عنه. وهنا تظهر براعة الغزالي في مواجهته الخفية للتيار الذي يرحم المنطق على اعتبار أنه جزء أو مدخل للفلسفة.

الخطوة الأخرى التي قام بها الغزالي في "القسطاس المستقيم" وهي خطوة يمكن القول دون خوف من الخطأ بأنها عمل أصيل قام به في زمانه، والأكثر من ذلك نجد بعض فلاسفة المسيحية يقومون بعمل مشابه قام المشابهة له. ونقصد بذلك عملية أسلمة المنطق، وقد أنجز الغزالي هذه المهمة الشاقة والمحفوظة بالمخاطر بالنظر لنتائجها المنجرة خاصة ونحن ندرس المنطق من زاوية معاصرة أين تتحقق فتوحات منطقية متالية معلنة مدى قصور ومحدودية نظرية القياس الأرسطية. قلنا أنجزها من جانبين: الأول البحث في أصل المنطق بعامة. والثاني البحث عن منطق قرآن أو ظاهرات المنطق في القرآن.

الجانب الأول مرتبط بتبرير الغزالي لمبادئه بعامة مناقشة زميلاً الباطني، وبعد أن سأله عن مصدر مقاييسه في المعرفة قرر الغزالي أنه ليس من أصحاب الرأي والقياس مثلما فعل المعتزلة والمجسمة فوقعوا بذلك في الخطأ والفساد. بل هو من الذين يستعملون المعيار القرآني وعبر عن ذلك قائلاً: ((أنزها - أي معارفه وبراهينه - بالقسطاس المستقيم( وهذه تسمية قرآنية خالصة)، ليظهر لي حقها وباطلها ومستقيمهها ومائلها، إبانا الله تعالى وتعلينا من القرآن المنزول على نبيه الصادق حيث قال "وزنوا بالقسطاس المستقيم" ... فالله تعالى هو المعلم الأول، والثاني جبريل، والثالث الرسول (ص)...)).<sup>29</sup> ما يمكن قوله استناداً من إقرار الغزالي؛ أنه فعلاً قد خالف كل فلاسفة الإسلام اللذين جعلوا أرسطو هو المعلم الأول. فمصدر المنطق كآلية ووسيلة للتمييز بين الحق والباطل من الأقاويل ليس كامناً عند الإغريق، فزعم أرسطو مردود وادعاؤه باتكار القياس مطلقاً مشكوك فيه. لكن هل هذه الفكرة عند الغزالي جديدة كل الجدة؟ هل هو أول من عمل على رد الحكمة للأنباء والرسل؟ هل إسقاط هالة الإبداع على الحكماء اليونان هو عمل مخصوص للغزالي فقط دون غيره من الفلاسفة السابقين عليه زمانياً؟

إننا نجد أثراً لهذه المحاولة عند بعض الفلاسفة في الإسكندرية، الذين أجهضوا فكرة العبرية الإغريقية قبل ميلادها بالصورة القوية في الأزمنة الحديثة والمعاصرة. ونخص بالذكر هنا الفيلسوف "فيليون الإسكندرى أو اليهودي" (30 ق م/ 50 م) الذي أرجع كل مجهد فلسفى يونانى إلى النصوص المقدسة الواردة في التوراة. ففكرة هيرقلطيس الآفازى حول الصراع والسيولة قد اقتبسها حسب اعتقاده من أصناف العهد القديم، كما أن فلسفة أفلاطون وكذلك تلميذه أرسطو لا يمكن أن تتميز بالأصلية التي يعتقد بها أغلبية الناس، فهما مجرد أتباع غير مباشرين للنبي موسى، وهذا يعني أن كل ما وضعوه من فلسفة هو مجرد تعميق وتوسيع للحقيقة الدينية التوراتية.<sup>30</sup> فكل حقيقة فلسفية مهما بلغت درجة عالية من

الإبداع والتجريد والتجديد، فهي تعود في نهاية المطاف إلى مصدر إلهي لا شك فيه. وهذا يدل على أن اجتهداد الفلسفة هو في جوهره اجتهداد سلبي تكراري مهما بذلنا إيجابياً وابتكارياً، فلا جديد تحت الشمس التوراتية ومنها فاضت كل فلسفة تنسب لليونان، فالوحى الإلهي لا العقل الأرسطي هو الأصل الحقيقي لكل منطق واستدلال ومن أراد التزود بالمنطق في أصوله ومصادره، فعليـه التوجه إلى المصادر الأولى بدل المراجع من الدرجات البعيدة أي اليونان اللذين تلـمذوا على يـد الأنبياء أمثلـاً إبراهيم وموسى أصحاب المصاـحف الحـقة والمـباشـرة.

وهـنا يمكن أن نتسـاءل حـول إمـكـانية وجود صـلة بينـ الفـكـرتـينـ، فـكـرةـ فيـلـونـ الـيهـودـيـ والـغـزاـلـيـ الـمـسـلـمـ؛ هلـ هـذـاـ المـوقـفـ تـعـبـيرـ عـنـ رـدـ فـعـلـ شـرـقـيـ لـلـغـرـورـ الـفـلـسـفـيـ الغـرـبـيـ، وإـقـرـارـ بـأـسـبـقـيـةـ الـحـضـارـاتـ الـشـرـقـيـةـ ذـاتـ الـطـابـعـ الـعـقـائـديـ الـكـشـفـيـ وـالـفـنـيـ كـمـاـ يـحـلـوـ لـلـغـرـبـ وـصـفـهـ؟ـ أـمـ أـنـ مـجـرـدـ فـيـضـ مـنـ الـورـعـ الـدـينـيـ الـجـارـفـ وـالـإـيمـانـ الدـوـغمـائـيـ الـمـسـلـطـ الـذـيـ يـظـهـرـ فـيـ كـلـ دـيـانـةـ مـهـماـ كـانـتـ؟ـ الـحقـ أـنـ الـاشـتـغالـ عـلـىـ مـسـأـلـةـ كـهـذـهـ يـتـطـلـبـ بـحـثـاـ أـكـثـرـ قـصـدـيـةـ وـدـقـةـ، لـأـنـ الـإـقـرـارـ مـبـاـشـرـ بـيـاعـثـ دـوـنـ آـخـرـ هـوـ لـاـ مـحـالـةـ سـقـوـطـ فـيـ أـحـكـامـ سـطـحـيـةـ تـفـتـقـرـ لـلـتـبـرـيرـ وـالـبـرهـنـةـ.ـ كـمـاـ أـنـاـ لـاـ يـكـنـ أـنـ نـنـكـرـ أـنـ هـنـاكـ مـنـ الـمـفـكـرـيـنـ مـنـ يـوـافـقـ وـيـدـعـمـ الـأـطـرـوـحـةـ الـقـائـلـةـ بـالـأـصـلـ الـشـرـقـيـ وـالـدـينـيـ لـلـفـلـسـفـةـ الـإـغـرـيقـيـةـ.ـ وـبـالـتـالـيـ فـإـنـتـاـ نـسـعـيـ لـأـنـ نـعـرـفـ هـلـ مـحاـوـلـةـ الـغـزاـلـيـ هـيـ عـنـصـرـ مـنـ جـمـلـةـ الـمـحاـوـلـاتـ الـانـفعـالـيـةـ ضـدـ الـنـظـرـيـةـ الـيـونـانـيـةـ الـتـيـ تـعـطـيـ الـتـفـوـقـ لـأـمـةـ الـيـونـانـ دـوـنـ غـيرـهـ،ـ وـالـتـيـ تـبـنـاهـاـ أـرـسـطـوـ ذـاتـهـ فـيـمـاـ يـسمـىـ بـنـظـرـيـةـ الـكـيـوـفـ الـطـبـيـعـيـةـ الـتـيـ أـورـدـهـاـ فـيـ مـؤـلـفـهـ السـيـاسـيـ؟ـ

الـجـانـبـ الثـالـثـ مـنـ عـلـمـيـةـ أـسـلـمـةـ الـمـنـطـقـ عـنـدـ الـغـزاـلـيـ تـبـدوـ أـكـثـرـ تـفـصـيـلاـ وـتـدـقـيقـاـ،ـ حـيـثـ عـمـلـ عـلـىـ اـسـتـخـارـاجـ مـنـطـقـ قـرـآنـيـ أوـ مـواـزـيـنـ قـرـآنـيـةـ بـهـاـ نـزـنـ الصـحـيـحـ مـنـ الـفـاسـدـ،ـ فـإـنـ كـنـاـ نـطـلـبـ مـعـلـمـاـ لـلـمـنـطـقـ،ـ فـلـنـ نـعـثـرـ عـلـيـهـ عـنـدـ الـيـونـانـ وـلـاـ عـنـدـ الـإـيمـانـ الـمـعـصـومـ،ـ فـالـإـيمـامـ الـحـقـ هـوـ الرـسـوـلـ (صـ)ـ الـذـيـ تـقـيـدـ بـمـاـ وـرـدـ فـيـ الـقـرـآنــ.ـ وـقـدـ أـجـمـلـ الـغـزاـلـيـ ثـلـاثـةـ مـواـزـيـنـ مـوـجـودـةـ فـيـ الـقـرـآنــ وـتـطـابـقـ مـعـ مـاـ تـحدـثـ عـنـهـ أـرـسـطـوـ فـيـ نـظـرـيـةـ الـقـيـاسـ الـمـنـطـقـيـ،ـ وـهـذـهـ الـمـواـزـيـنـ الـثـلـاثـ تـحـلـ فـيـ الـنـهـاـيـةـ إـلـىـ خـمـسـةـ باـعـتـبارـ أـنـ الـمـيـزـانـ الـأـوـلـ يـضـمـ ثـلـاثـةـ "ـأـضـرـبـ"ـ أـوـ

أـقـسـامـ وـهـيـ:

1- ميزان التعادل: ويقصد به الغزالي القياس الحجمي باعتباره استنتاجاً غير مباشر فيه يتم الانتقال من مقدمتين إلى نتيجة بصورة ضرورية برابط يسمى الحد الأوسط. وهذه التسمية تشير إلى وجود كفتين هما الحدين الأكبر والأصغر مرتبتين بعاصمود واحد ومشترك هو الحد الأوسط ويضم هذا الميزان ثلاثة موازين جزئية هي الأكبر والأوسط والأصغر والتي تقابل الأشكال الثلاثة للقياس الحجمي: الأول حيث يكون الحد الأوسط موضوعاً في الكبري ومحمولاً في الصغرى. الثاني يكون فيه الحد الأوسط محمولاً في المقدمتين، وأخيراً الثالث أين يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة. وقد قدم الغزالي أمثلة قرآنية توضح وجهه التطابق بين الآيات الواردة في القرآن الكريم وهذه الأشكال التي حددها أرسطو في الأورغانون.<sup>٨١</sup>

2- ميزان التلازم: الذي يتطابق مع القياس الشرطي المتصل باعتباره قياساً مركباً من قضية شرطية تفيد اللزوم والاتصال وقضية حملية تعمل على إثبات أو نفي إحدى طرفي المقدم ثم نتيجة حملية. ويقول الغزالي معرفاً بهذا الميزان: ((كل ما هو لازم للشيء فهو تابع له في كل حال، فنفي اللازم يجب بالضرورة نفي الملزم، وجود الملزم يجب بالضرورة وجود اللازم، أما نفي الملزم وجود اللازم فلا نتيجة لهما، بل بما من موازين الشيطان.)) وهنا نفهم أن الغزالي يقوم بعملية استبدال كلمتي المقدم والتالي باللازم والملزم، أما مضمون وشروط هذا القياس فهو واحد سواء في المثال القرآني أو في الأمثلة الأرسطية أو الصورية.<sup>٨٢</sup>

3- أخيراً ميزان التعاند: وهو الذي يقابل القياس الشرطي المنفصل، يحدد الغزالي كما يلي: ((أن كل ما انحصر في قسمين فيلزم عن ثبوت أحدهما نفي الآخر ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، ولكن بشرط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة، فالوزن بالقسمة المنتشرة وزن الشيطان)) طبعاً فاستعمال كلمة الشيطان هنا مرادفة للفساد في القياس والخطأ في الاستنتاج. وهنا تظهر عملية تلوين المنطق بلون ديني بحت من خلال استبدال منظومة المصطلحات.

ومن هذه العملية الاستبدالية، أي استبدال التسميات المنطقية المتدالة بين الفلسفة والمنطقة المنشورة من التراث اليوناني الوافد على الحضارة الإسلامية بتسميات محلية مصاغة بحرف عربي مبين، يخرج الغزالي بنتيجة هامة وهي أن ليس هناك تعارض واختلاف جوهري بين ما هو قرآن وما هو منطقي، وإن كان هناك تمایزاً فلا يبعد أن يكون تمایزاً في المبني والتسمية لا في المعنى والمضمون. لكن الأهم بالنسبة لنا وبالنسبة للغزالي هنا هو: ما فائدة إظهار تلك المطابقة بين المضمون القرآني والأرسطي؟ أو التماهي بين المنطق الديني النقلي والمنطق الفلسفـي العقلي؟ الأكيد أن الغـزالي كان يخاطب طائفة الفقهاء القوية والتي تعارض وتدعـو للابتعاد عن المنطق بحجـة معارضته للدين، لكن إذا كان القرآن ذاتـه يحتوي موازين

منطقية فإن المواصلة في الإقرار بتعارض المنطق مع الدين هو عبث لا يمكن قبوله من طرف أي إنسان عاقل، والفقهاء أعقل الناس في المجتمع الإسلامي. لذلك فهم ملزمون بالرجوع عن أحکامهم التحرمیة في حق المنطق والمناطقة والفلسفة الذين اشتغلوا في هذا الفن تعليماً وتعلماً على اعتبار أن هذه الصنعة واردة أصلاً في الكتاب الأول للمسلمين وهو القرآن الكريم.

وبهذا يمكن أن نخرج بملاحظه هامة وهي أن كتاب "القسطاس المستقيم" يعتبر من أهم كتب الغزالي المنطقية التي بحث فيها عن "تأصيل إسلامي للمنطق اليوناني"، وفيه يؤكد أن الفصل بين المنطقيين هو بدون فائدة، وبهذا يكون هذا الكتاب نموذجاً قوياً "لإسلامة المنطق اليوناني"، وصبغه بصبغة محلية خالصة سواء من حيث الدين أو اللغة، لذا نعجب ملن يقول بأن هذا الكتاب - أي القسطاس المستقيم - في جوهره يوناني بحت<sup>٨٣</sup> رغم أنه إسلامي محض في محتواه ومقاصده. ف الحديث الغزالي في هذا الكتاب عن أشكال القياس كما وصلت إليه من عند اليونان ليس هدفاً له، بل هو مجرد وسيلة لكشف أن هذا المنطق الذي يدعى الفلسفه أنه علم وافد، ليس في الحقيقة وافداً بل هو من أكبر العلوم الأصلية.

#### هـ- المستصنف من علم الأصول:

من عنوان هذا المؤلف ندرك بوضوح أنه ليس كتاباً منطقياً، لكن المتصفح للفصول الأولى التمهيدية يكتشف أن الغزالي أورد مقدمة مختصرة للمنطق، وإن كانت في جوهرها لا تقدم أي جديد بالنظر لكتب السابقة. التي أودع فيها التقسيمات التي قدمها للمنطق والتي لا تختلف من حيث الطبيعة والحقيقة عن التقسيمات الأرسطية والمشائهة عموماً، مع تدخل بعض الأفكار الرواقية في المنطق والغرض منه. كما واصل الغزالي استعمال الاصطلاحات المنطقية ذات الصبغة الإسلامية بدل تسمياتها الأصلية، فنجد أنه يتحدث عن "مدارك العقول" وهي تسمية أصولية تطابق غرض الكتاب ككل وهو علم أصول الفقه. كما يقابل بين اصطلاحاته الخاصة واصطلاحات المناطقة عندما يقول: ((سمى المنطقيون معرفة المفردات تصوراً ومعرفة النسبة الخبرية بينهما تصديقاً)) لذا فهذه المقدمة - يواصل الغزالي - مخصصة لدراسة الحد والبرهان أو التصور والتصديق من حيث الشروط والأقسام بصورة مختصرة بالنظر لما تم تفصيله في كتابي "معيار العلم" و"محك النظر". وإن كان هذا التقديم قد ورد في موضوع خاص بعلم أصول الفقه، وهذا لا يعني أن المنطق تابع له ومحصور فيه، بل: ((هذه المقدمة ليست من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً)).<sup>٨٤</sup>

إذن فالمنطق ليس مخصوصاً للفلسفة فقط مثلاً أظهر ذلك في "تهاافت الفلسفه"، وليس هو أيضاً مخصوصاً لعلم الأصول فحسب، بل هو الميزان المستقيم دون النظر لما يزنه من مواد، فالمنطق هو صورة العلم والبرهان وإن كانت المواد والمضمون تغير، فإن الهيئة والشكل الصحيحين ثابتين في كل العلوم. وهذا

ما يجعل الاطلاع والإحاطة بعلم المنطق ضرورة لا مفر منها إذا كانا نقصد الحصول على معرفة موضوع فيها. لكن من يخاطب الغزالي في هذا المقام؟ هل هم الفقهاء أم الأصوليين أم علماء الكلام؟ يمكن العثور على إجابة الغزالي من خلال التقسيم الثلاثي للعلوم الذي قدمه، فهناك أولاً العلوم العقلية المحسنة مثل علوم الكم المتصل والمنفصل أي الحساب والهندسة والعلوم الفلكية.. التي لا ترتبط بأي رباط بالشرع فهو لا يندرج ولا يحيط عليهما، إذ أنها علوم مستقلة تماما. ثانياً نجد العلوم الخارجية عن نطاق العقل والمتمثلة في العلوم النقلية الخالصة مثل علم الحديث وعلم التفسير. وأخيراً النوع الثالث الذي توجه الغزالي بسمة الشرف والعلو وهي علم الفقه وأصوله، وسبب رفعتها هو أنها تجمع بين طرفي النوعين السابقين، أي هي علوم تجمع العقل والرأي والاجتهاد من جهة ومن جهة أخرى النقل السمع والشرع. وهنا ندرك جيداً موقع الغزالي الوسطي، فهو يرفض العلوم العقلية الخالصة مثل الفلسفة كما يتلاعن عن العلوم النقلية البحتة. بل أكمل علم هو الذي يزاوج بين الطرفين دون انحياز. لهذا يمكن القول أن في نصه السابق يخاطب طائفتين من المفكرين هما الفلاسفة العقليين جداً والفقهاء المتشددين اللاـ عقليين، فهما على طرفي نقىض ويبلغ بهما التطرف حداً يستوجب رفضهما معاً.<sup>٥٥</sup>

أما ملخص هذه المقدمة المنطقية البرهانية في كتاب علم الأصول، فهي مقسمة لثلاثة فنون مطابقة لما ورد في كتاب "محك النظر" مطابقة كلية وهي: الفن الأول في السابق الذي يشمل تعريف البرهان والدلالة والمعنى والقضية. والفن الثاني في المقاصد المخصوص لصور البرهان ومادته. والفن الثالث وهو اللواحق الذي خصص لأنماط البرهنة غير القياسية مثل الاستقراء والتعميل... والبراهين الأصولية الفقهية مثل برهان العلة وبرهان الدلالة.<sup>٥٦</sup> ونظراً لهذا التطابق فلن نكرر المحتوى المفصل لهذه الأقسام المنطقية، نظراً لانعدام الفائدة من ذلك. وكأن الغزالي قد أنجز مشروعه في كتاب "القسطاس"، وبدأ يكرر المسائل لغرض تعليمي فقط.

### الفصل الثالث

#### من حكم التقرير إلى حكم التقدير

بعد عرض إجمالي ومحظوظ لكتب الغزالى المنطقية التي تمتد من الكتب الأولى مثل "مقاصد الفلسفه" إلى الكتب الأخيرة مثل "القسطاس والمستصفى" يمكن أن نلاحظ أن الغزالى يتأرجح بين نوعين من الأحكام بشأن المنطق وهما حكم التقرير الوجودي وحكم التقدير القيمي، لذا سنحاول تبيان ذلك.

لا يختلف باختصار مطلعان على كتب الغزالى عامه، وكتبه المتعلقة بالمنطق على وجه التخصيص أنه أثبت قدرة عالية في استيعاب درس المنطق كما وصل للمسلمين من خلال الترجمات التي قام بها كل من اسحق بن حنين مدير دار الحكمة في زمانه وتذاري وأبي بشر متى بن يونس وأبي عثمان الدمشقي ويحيى بن عدي... في النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة، وهي ترجمات في عمومها مقبولة وعبرت عن وعي دقيق بالعبارة المنطقية المناسبة، وهذا الحكم صادر من أهم المحققين العرب المعاصرین ونقصد به عبد الرحمن بدوي الذي قال معبرا عن مدى دقة الترجمات العربية القديمة: ((... الدقة الرائعة التي تمثل في هذه الترجمة، في العناية التي أحاطت بها النصوص اليونانية بحيث حرص القوم على أن تكون بين أيديهم أدقة صورة عن الأصل: فلم يكتفوا بالترجمة الواحدة، بل تعاقبت الترجمات على النص الواحد مما يؤذن بأنهم تقدموا أشواطا بعيدة من الترف العقلي...))<sup>82</sup> وبالفعل ففي كل كتاب من كتب أرسطو المنطقية سواء العبارة أو المقولات أو السوفسيطيقا، فإننا نجد ترجمتين أو أكثر لنفس الفقرة، وكل هذا يجعل الأمور أكثر وضوحاً ودقة وثراء.. كما أن الشيء الذي جعل فلاسفة الإسلام ومن بينهم الغزالى يطّلعون بصورة جيدة على منطق أرسطو هو الترجمة الكاملة مؤلفاته المنطقية. وهذا ما لم يتحقق في العالم المسيحي المجاور، إذ لم يطلع المدرسيون كلية على أعمال أرسطو المنطقية مما جعلهم يسيرون في الاتجاه الشكلي للمنطق حيث اعتبروا المنطق الأرسطي شكليا بحتا ولا يمت لللامادية بأية صلة، والسبب في ذلك يعود إلى عدم ترجمة كتاب "الأنالوطيقا الثانية" لأرسطو، فقد تكفل "بويس أو بوئيسيوس" (479 - 525 م) بترجمة كل مؤلفات أرسطو المنطقية ماعدا الكتاب السابق والذي يهتم بالتطبيقات المادية للقياس أي بالبرهان. ولم يتمتع الغرب المسيحي على كل كتب أرسطو في المنطق إلا بحلول القرن الثالث عشر، هذا ما جعل تريكيو يقول:

((إن العصر الوسيطي كان بمثابة العصر الذهبي للمنطق الشكلي... فقد أفرطوا في الاستدلالات الصورية الصرفية...)) فقد اهتموا فقط بالدراسات المرتبطة بالتعريفات والتصنيفات والتقسيمات النظرية في حين أهملوا الطريقة الاستقرائية.<sup>٨٨</sup>

ويظهر اطلاع الغزالي العميق والصحيح على منطق أرسطو في أنه تعامل مع هذا المنطق على أنه صوري ومادي في آن الوقت، فهو صوري لأنه يهتم بشكل البراهين وهيئتها فارغة من كل مضمون متعين أو متعدد. وهو مادي كذلك لأنه حسب الغزالي موجه لصيانة وحفظ العقل أثناء تطبيقاته الجزئية سواء في ميدان الفقه أو ميدان الأصول... الخ ويعبر الغزالي عن التمييز بين الصورة والمادة في التفكير من خلال بيان مادة البرهان في أحد فصول "المستصفى" قائلاً: ((البرهان من حيث مادته هي المقدمات الجارية من البرهان مجرى الثوب من القميص والخشب من السرير...)) كما يحدد هذا الفرق في "معيار العلم": ((كل مركب فهو متألف من شيئين أحدهما كالمادة الجارية منه مجرى الخشب من السرير و(الثانى) كالصورة الجارية منه مجرى صورة السرير من السرير)).<sup>٨٩</sup>

المسألة الثانية التي تعكس تضلع الغزالي في المنطق، ووعيه الحاد بهذا العلم، هو نظرته الفنية أو التقنية له، إذ اعتبره "معاييرًا" و"مِيزاناً" و"محكًا" وما عناوين كتبه المنطقية إلا دلالة على هذه النظرة. فقد سمى المنطق بـ"معيار العلم، ومحك النظر والقسطاس المستقيم". وإن اعتبره في "مقاصد الفلسفة" مثلما حللنا ذلك سابقاً، علما فهو علم قانوني أو أداتي، والحق أن الأداة مهما كانت وسيلة فإنها تستحق صفة العلمية ولو بنسبة أقل من العلم كموضوع وكمضمون. وبهذا التأكيد على أداتية المنطق يتطابق الغزالي تمام المطابقة مع أرسطو في اعتباره المنطق وسيلة وأورغانونا وإن حدده هو أيضاً بوصفه علما تحليلياً. رغم أن هذا التحديد الأرسطي للمنطق باعتباره علم تحليل يجيز لنا تأويله على أنه مجرد وسيلة، لأن التحليل في نهاية المطاف وباللغة الديكارتية هي إحدى قواعد المنهج وليس علماً بذاته. وهذه النظرة الغزالية للمنطق كانت متطابقة مع معظم الفلسفة المسلمين وحتى الفلسفة الغربية في الأزمنة الوسيطية ومطلع الأزمنة الحديثة مع فن التفكير عند جماعة "بور - روایال". والأزمنة الحديثة مع النظرة المنهجية عند ديكارت الذي استبدل فقط قواعد أرسطو، لكنه كان يعتبر المنطق وسيلة لهداية العقل في مختلف العلوم وهذا كان عنوان أحد كتبه المهمة.<sup>٩٠</sup>

والمسألة المنطقية الأخرى التي تثبت حسن اطلاع الغزالي على جوهر المنطق الأرسطي هي مسألة الطبيعة الصورية للآلة الأرسطية، وإن كنا نجد العديد من الدارسين المختصين في تاريخ الفلسفة وحتى تاريخ المنطق يقدمون لنا أمثلة توضيحية لبنية المنطق عند أرسطو. لكنها أمثلة تعكس نظرة سطحية إلى أبعد الحدود، لأن التمثيل لنظرية القياس الحتمي الأرسطي بالمثال المتناقل مدرسيًا الذي يلقن بعماه وهو:

الاستنتاج بأن (سقراط فان) من المقدمتين القائلتين بـ (كل إنسان فان) و(سقراط إنسان). وهو المثال الذي يستعمله كبار الفلسفه أمثال "هانز ريشنباخ" في كتابه نشأة الفلسفه العلمية و"برتراند راسل" في كتابه تاريخ الفلسفه الغربية والقس "فريدريك كوبيلستون" في مؤلفه التاريخي المسمى تاريخ الفلسفه الغربية وكذلك "إرنست كاب" في كتاب: التأسيس الإغريقي للمنطق التقليدي. قلنا أن التمثيل بهذا القياس يخالف مقصود أرسطو في عدة نواحي سواء الحدود الجزئية أو المقدمات الخاصة التي ينفر أرسطو من استعمالها وفق مبدئه القائل بأن لا معرفة إلا بالكليات، أو استعمال العلامة الدلاله على الاستنتاج وهي "إذن". في حين أن مؤسس الأورغانون في منطقة كان قاصدا وضع صور للقياس وليس مواد للقياس، وهذا ما جعله يستعمل الحروف أو الرموز. والغزاوي في عرضه للمنطق يستعمل فعل الأقيسة المصادفة من حدود معينة وجزئية، لكنه لم يكن غافلا عن جوهر المنطق الأرسطي الصوري أو الرمزي.

والجدول الذي أورده في كتابه "مقاصد الفلسفه" حول أضرب الشكل الأول أحسن دليل على هذا القول

وهو:

النتيجة	مثالها	كبير	مثالها	صغرى
موجبة كلية :كل أ ج	كل ب ج	موجبة كلية	كل أ ب	موجبة كلية
سالبة كلية :لا شيء من أ ج	لا شيء من ب ج	سالبة كلية	كل أ ب	موجبة كلية
عقيمة بسبب جزئية الكبرى	بعض ما هو ب ج	موجبة جزئية	كل أ ب	موجبة كلية
عقيم لذات السبب	بعض ما هو ب ليس ج	سالبة جزئية	كل أ ب	موجبة كلية
موجبة جزئية :بعض ما هو أ ج	كل ب ج	موجبة كلية	بعض أ ب	موجبة جزئية
عقيم لأن المقدمتين جزئيتان	بعض ما هو ب ج	موجبة جزئية	بعض أ ب	موجبة جزئية
عقيم لنفس السبب	ليس كل ب ج	سالبة جزئية	بعض أ ب	موجبة جزئية
سالبة جزئية :ليس كل أ ج	لا شيء من ب ج	سالبة كلية	بعض أ ب	سالبة كلية
عقيمة	كل ب ج	موجبة كلية	لا شيء من أ ب	سالبة كلية
عقيمة	بعض ب ج	موجبة جزئية	لا شيء من أ ب	سالبة كلية
عقيمة	لا شيء من ب ج	سالبة كلية	لا شيء من أ ب	سالبة كلية
عقيمة	ليس كل ب ج	سالبة جزئية	لا شيء من أ ب	سالبة كلية
عقيمة	كل ب ج	موجبة كلية	ليس كل أ ب	سالبة جزئية
عقيمة	بعض ب ج	موجبة جزئية	ليس كل أ ب	سالبة جزئية
عقيمة	لا شيء من ب ج	سالبة كلية	ليس كل أ ب	سالبة جزئية
عقيمة	ليس كل ب ج	سالبة جزئية	ليس كل أ ب	سالبة جزئية

طبعا يمكن أن نلاحظ من هذا الجدول<sup>7</sup> بعض الأخطاء في الأمثلة المقدمة لنوع القضايا، لكنه من حيث الرموز فإنه يدل على استيعاب الغزالى لحقيقة المنطق الأرسطي كونه صوريا يستعمل متغيرات بالحروف يمكن استبدالها بما نشاء من حدود معينة. كما يعبر هذا الجدول عن قدرة الغزالى على نقل وتوضيح القياس الأرسطي في ضربه المنتجة وهي أربعة فقط في الشكل الأول، وعقم بقية الأضرب، وهذا ما يعكس أحکامه التقريرية التي تقدم لنا المنطق كما هو ومشروعه بأمثلة أكثر قربا من العالم الإسلامي، وهذا ما طوره بعمق ابن حزم الظاهري في كتابه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" حيث كان من بين أهدافه هو تعويض واستبدال المصطلحات الأرسطية بأخرى أكثر تداولا في اللسان العربي وبهذا يتم إسقاط الهالة والغموض والاستغلال وحتى الغرابة والقلق للذان رافقا منذ البداية النص الأرسطي الأصلي.

لكن الغزالى لم يتوقف عند عملية نقل وتدريس المنطق الأرسطي من خلال شروحه والأمثلة التي يوظفها، بل انتقل إلى مستوى ثان وهو الأحكام التقييمية التي من خلالها أطلق أحکام المقدار على هذا العلم الوارد من عند اليونان. لكن المسألة لا تبدو سهلة على الغزالى مثلا قد تكون سهلة في زماننا الحالى، لأن الطرف الذى عاش فيه ليس مواطينا لإطلاق هكذا عبارات تزكية وإعلاء من شأن المنطق. وهنا تكمن القيمة الحقيقة لنشاط الغزالى في ميدان المنطق والعلوم العقلية ككل. وإن كنا نجد الغزالى يثنى على قيمة علم المنطق ويجعله من العلوم الضرورية لتحصيل علم موثوق فيه - مثلا رأينا في مقدمة هذا العمل، ومثلا ظهر كذلك عند تحليل كتب الغزالى المنطقية خاصة مقدمة كتاب المستصفى من علم الأصول - فإنه من جهة أخرى لم يكن صريحا تمام الصراحة في إعلاء قيمة هذا العلم وقد بلغ به الحد إلى اعتبار العلوم العقلية الخاصة ليس من العلوم التي يبحث على مطالعتها والاشتغال بها شرعا. وهنا تبرز لنا المعضلة التي أشار إليها محمد مهران عندما تساءل قائلا وفي عدة مواقع من كتابه الأهم: لماذا يدافع الغزالى عن المنطق؟ لماذا استثنى علم المنطق من هجومه الشنيع على الفلسفه؟ هل موقفه من المنطق كان سلبيا أم إيجابيا؟ ولماذا رفض الغزالى - في كتبه المتأخرة خاصة القسطاس المستقيم - منهاج الرأي والقياس رفضا قاطعا؟ ثم لماذا لم يتخلى الغزالى بصورة واضحة وسهلة عن المنطق ويرتاح من المضائقات التي تحاصره من كل الجوانب؟ ومن جهة أخرى لماذا ورد دفاع الغزالى عن المنطق دفاعا متواريا وملتويا؟ إذ لا نجده يدعو صراحة وبعبارة واضحة لعلم المنطق، مثلا نجد بعض الفقهاء يعلنون صراحة منع الاشتغال به.

إن كل هذه الأسئلة رغم تشعبها وانقسامها إلى عدة فروع قد تؤدي بنا إلى مسالك فرعية غير منتهية، فإنها تتمرر في بؤرة إشكالية واحدة تعكس الوضعية الصحيحة والصعبة التي عاشها الغزالى. فقد كان بإمكانه كأشعرى العقيدة أن يحيى بجرة قلم كل العلوم العقلية الممحضة ويسكت صوت العقل الخاص

صالح النص الديني فقط، لكنه أبى ذلك وجازف عندما تبني مواقف غير مستقيمة استقامة الفقهاء وصرامتهم وصراحتهم الشجاعة والتي تم عن قناعات راسخة.

هذه الملاحظة تعود بنا إلى بنية طبع الغزالي - مثلما حللت ذلك في منهجيته الفكرية منذ كان صغيرا - فهو رفض التقليد كمنهج يورث الجاهزية والسهولة والسلامة إلى جانب الأمان، ولو تأملنا أحد نصوصه المهمة في "المنقد من الصلال" وهو: ((وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدني من أول أمري وريغان عمري، غريرة وفطرة من الله وضعتا في جبلي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عنِّي رابطة التقليد، وانكسرت على العقائد الموروثة، على قرب عهد الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام)).<sup>22</sup> لاكتشفنا الميزة الفريدة لهذا المفكر الذي أبى أن يختار المنهج السهل والمباشر القائم على التقليد. فالتساؤل الذي طرحة هنا الغزالي هو تساؤل جذري، يعصف بكل المعتقدات الموجودة - لكن سوف نرى أنه نسبي ومؤقت - ولا يبقى سوى العقل حاكما لإعادة بناء المعرفة من الأساس، وكل هذا لا يذكرنا طبعا إلا بمنهجية فيلسوف القرن السابع عشر؛ أبو الفلسفة الحديثة "رونيه ديكارت" الذي نصف واقفل كل شيء لينطلق من الذات المفكرة المتشككة التي لا يمكن الشك فيها في بناء الفلسفة الجديدة. ونفهم أن الاختكام إلى العقل كملكة عالمية صارمة لا إلى المعتقد المحلي الموروث هو من أحد الطياع المتأصلة في شخص الغزالي، وهذا ما يجعله لا يستسلم بسهولة للحقائق الموجودة مهما كانت، سواء مرتبطة بالعقائد الإيمانية أو العلوم الأصلية أو حتى الواقعية. والاختكam إلى العقل وحده يتطابق مع كلمة منطق التي أصبحت لا تدل فقط على الكلام والحديث كقوة ناطقة ظاهرة بل تدل على التفكير والبرهنة كقوة ناطقة جوهرية وباطنية في الإنسان.<sup>23</sup>

إذن التخلّي عن العقل الذي يفكّر دون حدود وقيود هو من الأمور المستبعدة عند الغزالي، وما كان علم المنطق من العلوم التي تستند على العقل وحده دون عقائد جاهزة للتناقل والاعتناق، فقد تطابق العلم الوافد من عند اليونان مع طبائع هذا المفكر. وأصبح معه التخلّي عن التفكير بذهن منطقي خالص من الأمور المنبودة من طبيعة. لذا نجد الغزالي في كل مؤلفاته يعتمد بالعقل والمنطق، فقد قرر بأن الخطأ في علوم المنطق من الأمور النادرة، والفرق بين أهل الحق وهم علماء الفقه وأهل المنطق هو فرق في الأصطلاحات وبنية الألفاظ فقط، أما المضمون والممعاني فلا خلاف بينهم. وفي هذه التسوية والمعادلة نلاحظ مدى جرأة الغزالي، وعدم خوفه من الرد العنيف الذي قد يكون من طرف الفتنة المحافظة والمسيطرة. ولا يقف الغزالي عند التسوية بين الأصلي والوافد، بل يعلن بأن للمنطق فائدة تكمن في تميز الحدود والأقيسة الصحيحة من الفاسدة. لكن هذا التمييز لا يكون على وجه الإجمال والإطلاق وكأنه

حدس كلي: ((فلم يثبت - يقول الغزالى في مقاصد الفلسفه - أن المجهول لا يحصل إلا بمعلوم وليس بخفي أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه وطريق في إيراده وإحضاره في الذهن يفضي ذلك الطريق إلى كشف المجهول فما يؤدي منه إلى كشف التصورات يسمى حدا أو رسما وما يفضي إلى العلوم التصديقية يسمى حجة فمه قياس ومنه استقراء ومثيل.)).<sup>24</sup>

إن ما يخبره لنا الغزالى في هذه الفقرة مهم جدا، إذ أن بلوغ الحقائق الغير معلومة لنا لا يتم هكذا دفعه واحدة، أو بطريقة كلية بل بلوغها مسألة تقتضي التحليل والتمييز بين المجهولات الجزئية المخصوصة، فالتوصل لمجهول ما يقتضي طريق يراعي مميزات هذا المجهول بعينه دون مجهول آخر. وهذا التقسيم والتحليل والتمييز هو في حقيقته جوهر وغرض علم المنطق كعلم تحليلي أناوطيفي. وكل هذا يجعل المنطق عظيم الفائدة دون أي لبس ورباء. وإن أعلن الغزالى هنا فائدة المنطق بصورة واضحة فإن المشكلة تكمن في وجة هذا الكلام، أي من يجب أن يوجهه؟ من هم المسلمين اللذين تقاعسوا عن الاعتراف بفائدة المنطق العظيمة؟ لماذا لا يسميهم الغزالى علنية ويكفيا شر التأويل؟ من يوجه الغزالى نصه هذا الذي يبين فيه فائدة المنطق؟ الأكيد أنه يخاطب أحدا، فلا يعقل أن يدافع مفكر ما عن فكرة لم تتعرض للرفض والنكران، وإلا كان هذا الدفاع عبثا. وهل يفترض الغزالى أعداء وهميين؟ وفق المنطق الوضعي فهذا أمر مستبعد مطلقا.

يواصل الغزالى التسوية والمعادلة بين العلوم الدينية الفقهية والعلوم العقلية المنطقية في كتاب "معايير العلم في فن المنطق". فإن كان هناك فرق بينهما من حيث المادة والمضمون، فإن ترتيب الكلام وتقنيات الانتقال من إقرار إلى آخر ووجود معيار وميزان للبرهان من الأمور المشتركة بين العقل والنقل. لكن الحاجة إلى معيار وميزان أمر ضروري، لأن مراعاة الترتيب المطلوب والتقييد بالهيئة والشكل من الأمور التي تؤدي للمطلوب الصحيح وفي حالة إهمال ذلك فإن مصر البرهان والتفكير هو الخطأ، فالفرق بين الصحيح والخطأ في الأمور البرهانية ليس بواضح: ((والصواب من هيئته وترتيبه شديد الشبه بما ليس بصواب))<sup>25</sup> فالمتبحر في العلوم النظرية والبرهانية يسهل عليه إدراك صعوبة التمييز بين البرهان الصحيح من الشبيه بالصحيح، أي بين البرهان والجدل، ويعرف كذلك بأن فهم الميزان وتوظيفه توظيفا صحيحا من الأمور الضرورية.

ما يمكن إجماله وحصره من الملاحظات السابقة هو أن الغزالى لم يتنكر للمنطق الأرسطي بل اعتبره الآلة الضرورية لبلوغ المعرفة الصحيحة في مختلف العلوم، فهو بمثابة رباط للعلوم كلها. لكن لا يجب أن ننساق وراء هذه القيمة الإيجابية والتقدير المطلق. لأن الغزالى في كتابه الأخير الذي لخص فيه مواقفه النهائية من تطور أفكاره كل يقدم لنا تحليل يجب علينا الوقوف عليه واستخلاص مقاصده ونقصد بهذا

الكتاب طبعاً "المنقذ من الضلال". ولئن كان هذا الكتاب ليس منطقياً إلا أنه يتحدث بإسهاب وعمق عن المشكلة المنطقية في نسقه الفكري ومشواره الساعي لبلوغ العلم اليقين. حيث مر على مسلك المتكلمين والفلسفه والباطنية والصوفية المتنافسين على هدف واحد وهو العلم الحق واليقين، وزن قيمة كل طريق من هذه الطرق التي كانت سائدة في زمانه والتي يمثلها العديد من الرجال المفكرين ذوي المكانة المحترمة. فما هو موقف الغزالى من المنطق في كتابه الخاتمة أو الختامي أي "المنقذ من الضلال"؟ هل يمكن إسقاط حكم الفلسفه على المنطق على اعتبار أن الغزالى جعل نهج الفلسفه مسدوداً لا يؤدي إلى المعرفة الصحيحة، فما بالك العلم اليقين الذي هو أشرف مطالب الإنسان؟ خاصة إنسان العصر الوسيطي الذي كان مسكوناً بها جس الوارد والثابت والمطلق.

مبدئياً يمكن الإجابة بالإثبات لأن الفصل بين علم المنطق والفلسفه فصلاً يكون تماماً أمراً مستبعداً لـ كل ناظر متأمل، إذ يمكن الحديث عن تساوق في الوجود بينهما، فالإنسان لم ي الفلسف كما لم يحاول تقديم تفسير نظري وشمولي للظواهر والمسائل إلا عندما يكتمل أو بدأ يكتمل في ذهنه الفكر المنطقي المستقيم الذي يربط في اتساق بين كل فكرة وأخرى من خلال القيام بتحليل واستنتاج فكريين، وباختصار فإن الفلسفه عند الإنسان كانت وليدة انتقال الفكر من حيز الميثوس الأسطوري المتفكه إلى حقل اللوغوس المنطقي المترابط. رغم أن هذا التقسيم لا يوافق عليه الكثير من الفلاسفه والأثربولوجيين اللذين يجعلون الفصل بين الأسطورة والمنطق متعدراً، فالأسطورة ذاتها منطق متماسك ومبادئ لا تقبل عقلية عن المنطق مثل السببية...<sup>96</sup> . هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن المنطق كعلم لم يكن له وجود مستقل ومؤسس إلا عندما يكتمل الفلسفه وتجمعت أكبر أفكار الحكماء القدماء سواء في الشرق أو في اليونان، تجمعت في خزان كبير- على حد تعبير أشبنجلر في تحفته الحزينة - استطاع أن يشكل منها هذا العلم الجديد، هذا الخزان هو بالذات من نسميه: "أرسطوطاليس" الذي جعل من المنطق علماً بذاته بعدما كان مجرد ممارسة تلقائية عملية. ومنه فيمكن لنا أن نقر دون خوف من الخلط بأن الفلسفه والمنطق متواidan، يعني أن كل طرف ساهم في ميلاد وجود الطرف الآخر.

وهذه الفكرة بالذات التي كانت موجودة عند الكثير من فقهاء الإسلام وأهل الحديث من جماعة السنة في عصر الغزالى وبكثير، فظهور الفلاسفه وعلماء الكلام خاصة المعتزلة في العالم الإسلامي كان متربطاً وممتداً، إذ أن الفلسفه ذوي الأفكار المستقاة من التراث اليوناني أمثال الفارابي وابن سينا ولو بصورة جزئية قد تأثروا بالمنهج الاعتزالي الذي يتخذ من العقل الميزان الأول والقسطاس الوحيد، وبهذا المسلك الغير معهود بروزا فكريراً وسياسياً على واجهة الفكر الإسلامي آنذاك، وباعتبارهم متكلمين فإنهما كانوا مطلعين تمام الإطلاع على المسائل المنطقية والفلسفية والجدلية، فمعظم طبقات الاعتزال ورجالها

المشهورين كانوا على علم دقيق بالفلسفة اليونانية، وقد ذهب الشهريستاني إلى أن الكلام والمنطق متراوكانوا على علم دقيق بالفلسفة اليونانية، وقد ذهب الشهريستاني إلى أن الكلام والمنطق متراوأن هذا يعني أن هناك تشابك بين مباحثت هي على التوالي؛ الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي وعلم الكلام المعتملي، وهذا التشابك هو الذي ولد تفكيراً جديداً في العالم الإسلامي يختلف عن التفكير المعهود في عهد الرسول (ص) وصحابته الأولئك.<sup>27</sup> ولم يتوقف الأمر عند حد التجديد بل وصل إلى درجة إثارة مسائل تصدم العقل الإسلامي العامي وهذا بالفعل ما توصل إليه بعض رجال المعتزلة في المسائل المرتبطة بكلام الله أي القرآن والتي أدت إلى ما يسمى بمحنة العناية. ووجوب فعل الصالحة والأصلح من الله والصفة العقلية للحسن والقبح... إلى غير ذلك من المسائل التي اجتمع عليها المعتزلة وهي خمس دون إضافة أو انبعاث: التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزليتين والوعيد وأخيراً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد تكفل القاضي عبد الجبار بن أحمد وهو من الطبقات الأخيرة أو المتأخرة للاعتزال، الذي يمثل دور الأفول والنهائية بجمع مبادئ هذه الفرقة مع شرحها وتفصيلها والدفاع عنها، إذ عالجوا كل المواضيع الدينية بمنهجية عقلية صارمة صرامة المنطق الذي لا يتسامح إلا مع الاستنتاجات المتماسكة ويرفض ما دون ذلك، ففي مسألة الوعيد والوعيد مثلاً نجد المعتزلة ترفض الشفاعة على اعتبار أن الله صادق في وعده ولا يتراجع في وعيده، لأن هذا ناتج من عدالته المطلقة، وإن قال قائل: ((بأنه روي عن النبي (ص) بأنه قال: "شفاعتي لأهل الكبار من أمتني"... والجواب أن هذا الخبر لم تثبت صحته أولاً، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد عن النبي، ومسألتنا طريقها العلم، فلا يصح الاحتجاج به)).<sup>28</sup> وهنا نلاحظ أن منطق المعتزلة يوضح بكل ما يمكن أن لا يتناسب مع العقل ولو كلف ذلك التشكيك في صحة الأحاديث ومرتبتها ونقاقيها. فقد سبق العقل السمع عند هؤلاء الحداثيين الوسطويين.

وإن كان الأمر كذلك، أي اتحاد المنطق والفلسفة في علم الكلام الاعتزالي الذي أدى إلى أفكار ومفاهيم واعتقادات تتسم بالجدة والابتداع بالنظر إلى ما تعود عليه المسلمين حتى حدود القرن الثالث للهجرة. وإن كان كذلك أصحاب هذه الفرقة التي تستند للرأي والقياس قد أدت إلى سلوكيات تعصبية بفعل سلطة سياسية مست حتى الفقهاء ذوي المنزلة المحترمة من طرف العامة والخاصة مثل الإمام أحمد بن حنبل. فإن رد فعل باقي الفرق أو حتى غير المتكلمين لن تكون متساهلة. فالسبب في هذا الفكر الموضوعي المتصلب والصادم للشعور الإسلامي عند المعتزلة هو المنطق والفلسفة، لذا يجب إدانة هذه الأسباب. وهنا بدأت تظهر الفتاوي التي تحرمهم، وتظهر كذلك فرق كلامية تقلل من جرعة العقل المفرطة، بل تؤخر العقل بالنظر إلى النصوص النقلية. وهذا ما قام به المعتزلي المتمرد وهو أبو الحسن الأشعري الذي أسس فرقته التي يعتبرها أمتداداً فقط لمذهب أهل الجمعة وأهل السنة ولا تجديد فيها. والغزالى الذي نحن بصدد دراسته موقفه من المنطق يمثل دور النضوج والاكتمال لهذا المذهب، وهذا ما

يسمح لنا باستنتاج موقفه المبتدئ من علم الكلام والمنطق والفلسفة بالنظر إلى موقعه المذهبي ومكانته الدينية في مجلد التاريخ الفكري والديني الإسلامي في القرن الخامس الهجري.

إن كتاب المنقد من الضلال يحدد أصناف الطالبين (للمعرفة والعلم) في أربعة أقسام مفترقة وهي: المتكلمون والباطنية والفلسفية والصوفية. ويقول الغزالى عن الفرقة الثالثة ما يلى: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، وهذا يدل على اقتناع الغزالى بالفكرة السائدة لدى كل المسلمين بالترابط العضوي بين علم المنطق والفلسفة التي هي من المعارف الداخلية على العالم الإسلامي من الحضارة الإغريقية.

ولكي لا يكون الغزالى من أهل العمامية - مثلاً قال ذلك في المقادير - قرر عدم الرد على الفلسفه إلا بعد مطالعة علمهم بدقة وعمق وكلفه ذلك بين سنتين إلى ثلاث سنوات من الزمن (ألح الغزالى أنه لم يخصص إلا أوقات الفراغ والاختلاس مطالعته كتب الفلسفه ولا ندرى بدقة ما مدلول هذه الإشارة التي كرها مرتين في الفقرة الواحدة؛ هل هي تعبير عن تقليل شأنها بالنظر إلى انشغالاته المكثفة في التدريس أم هي تعبير عن سطحية مطالعته رغم أنه واثق من أنه اطلع على منتهاها). وبعد ذلك لجأ إلى عملية تصنيف الفلسفه فوجدهم ينتظرون ويدخلون جميعا دون استثناء في ثلاثة أصناف هي: الدهريون والطبيعيون، فرغم اختلافهم إلا أن صفة الزندقة هي التي تجمعهم، أما الصنف الثالث فهم الإلهيون امتأخرون زمنياً عن الأوائل وهم سocrates وأفلاطون وأرسطوطاليس. مما هو حكم الغزالى على هذا الأخير؟ قال: ((وارسطوطاليس هو الذي رتب لهم المنطق، وهذب العلوم، وحرر لهم ما لم يكن محراً من قبل، وأنضم لهم ما كان فجاً من علومهم... ثم رد أرسطوطاليس على أفلاطون وسocrates، ومن كانوا قبلهم من الإلهيين، رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم، إلا أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم... فوجب تكفيرهم وتکفير شيعهم من المتفلسفة الإسلاميين، كابن سينا والفارابي)).<sup>99</sup>

رغم هذا الحكم التكفيري الذي أطلقه الغزالى على الفارابي وابن سينا بسبب نصرتهم الكاملة لفلسفه اليونان دون تحيص، إلا أنه أشاد بهم واعترف بمجهودهم على الأقل في أنهم من بين كل المسلمين، هما اللذان استطاعا نقل الفكر الأرسطي إلينا أحسن نقل وبأدق صورة، خاصة في العلم الذي انفرد أرسطو دون غيره في وضعه وهو المنطق الذي أشار الغزالى إليه دون سواه من العلوم الأخرى الكثيرة.

إذن يعتبر المعلم الثاني والشيخ الرئيس، مصدراً العلم الأرسطي بالنسبة للمسلمين آنذاك، يقول الغزالى: ((ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطوطاليس، بحسب نقل هذين الرجلين، ينحصر في ثلاثة أقسام: الأول قسم يجب التكبير به؛ ثانياً قسم يجب التبديع به؛ وأخيراً قسم لا يجب إنكاره أصلاً، فلنفصله)). وتفصيل ذلك أن علوم اليونان هي الرياضيات والمنطق والعلوم الإلهية والعلوم الطبيعية والسياسة والأخلاق، وما يهمنا من بينها جميعاً في هذا المقام هو علم المنطق. وبعد أن عرف الغزالى هذا العلم

بكلام مختصر جداً وقدم بعض الأمثلة والقواعد الاستنباطية، ورغم اعترافه بأن هذا العلم مستقل عن الدين فلا يثبته ولا ينكره باعتباره علمًا محايده - وهذا ما قاله مسبقاً وقمنا بتحليل ذلك - إلا أن قوله دون تحيص غير ممكن، فالنظرية النقدية تبين أن: ((هناك نوع من الظلم في هذا العلم؛ وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطًا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة لكنهم عند الانتهاء إلى المقصود الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط... وربما ينظر في المنطق أيضاً من يستحسن ويراه واضحًا، فيظن أن ما ينقل

<sup>١٠٥</sup> عنهم من الكفرية مؤيد مثل تلك البراهين، فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية.))

وما يمكن أن نفهمه هنا أن علم المنطق، وإن كانت حياديته إيجابية إلا أنه قد يستعمل في الوجه السلبي شأنه شأن كل وسيلة في يد الإنسان، والمنطق ما هو إلا وسيلة وآلية. فاستعمال المنطق من طرف كافر يؤدي حتماً إلى تبرير هذا الكفر والتأثير في الناس بحيث يجعلهم يعتقدون بصحة هذه البراهين، لهذا نجد الغزالى في "القسطاس المستقيم" يرفض أن يستعمل ميزان الرأى والقياس لأنه قد يكون مصدراً لفساد العقيدة وزعزعة للإيمان. فمتكلمي الإسلام باستعمالهم العقل والمنطق والقياس وقعوا في الشبهات، وهنا نجد الغزالى يبرر لصاحبه من مذهب أهل التعلم عزفه عن طريق الرأى والقياس بما يلي: ((أما الرأى والقياس فمثاله قول المعتزلة: يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية الأصلح لعباده... وكقول المجسمة:

لأن الله صانع فكان جسماً قياساً على سائر الصناع والفاعلين وهذا هو القياس بالباطل)).<sup>١٠٦</sup>

وباجتماع السبب الأول وهو يقينية قوانين المنطق من الناحية الصورية ونسبيتها من الناحية المادية عندما تطبق على قضايا متعينة (أي القضايا الدينية) والسبب الثاني وهو كون علم المنطق قد يكون وسيلة لإثبات الكفرية، ينتهي الغزالى إلى الحكم الضروري والنهائي في اعتقاده وهو أن المنطق ليس منهجاً للعلم اليقين، لذا يطرحه جانياً ساعياً منهاج أكثر ملائمة وصلاحية للهدف المنشود. ونحن نعرف أنه انتهى إلى أن المنهج الذي يبلغنا للعلم اليقين هو منهج لا منطقي، إنه عرفاني حدسي وكشفي لا يستند إلى الحد والتصديق، بل إلى العلم والعمل، الإشراق والذوق.

## الفصل الرابع

### من المنطق الأرسطي إلى المنطق القرآني

وإن توصل الغزالي إلى ما توصل إليه من أن المنطق الأرسطي أو اليوناني ليس من المناهج والأدوات التي تفي بمتطلعاته وغاياته، التي هي ليست غaiات أرسطوطاليس ولا غaiات أفلاطون أو أي أحد من اليونان ما عدا بعض المثاليين والإلهيين. فإنه في موقفه هذا لا يمكن أن نصنفه في طائفة الفقهاء المتزمتين الذين رفضوا المنطق بحجة قلم وبكلمة لسان فقط. فرفض الغزالي لم يكن رفضا سلبيا تنكرييا، لم يكن تعصبا بالمعنى الشائع عند العامة وحتى بعض الخاصة، تشكيك الغزالي في علم النطق لم يكن سطحيا ساذجا، بل يعكس معاناة وتأمل وإحراج نظرا لتموّقه غير المعهود الذي يمثل وضعية جديدة في الفكر الإسلامي في القرن الخامس للهجرة.

هذه المعاناة تظهر من خلال اشتغال الغزالي المتكرر بهذا الموضوع، وقيامه بهمة ليست في متناول جميع مفكري الإسلام، وهي البحث عن أصول قرآنية للمنطق الأرسطي، وقبل أن نصدر حكمًا قيميا على هذه المهمة المحفوفة بالمخاطر، والتي تطرح بالفعل عدة أسئلة، وجب علينا تفصيلها. ومن أجل ذلك سأستعين بالتحليل الذي قدمه الأستاذ محمد مهران الذي خصص أحد كتبه المهمة لتحديد العمل الذي قام به الغزالي في كتابه المنطقي - التأصيلي "القسطاس المستقيم"، إضافة لكتاب الغزالي ذاته.

في فصل سابق (كتب الغزالي المنطقية) تم الإشارة إلى أن الغزالي توصل إلى اكتشاف يعتبره خاصا به فقط دون غيره (رغم أنه يعترف أن الأمم السابقة قد تقطفت إلى ذلك لكنها لم تقدم هذه التسميات التي قدمها هو)، وهو أن أضرب المنطق الحملي الثلاثة والقياس الشرطي بقسميه كما صاغها أرسطو<sup>102</sup> موجودة في القرآن وتفصيل ذلك كما يلي:

#### 1 - ميزان التعادل:

القياس الحملي هو قسم من أقسام القياس ككل، الذي يعتبر جوهر النظرية المنطقية الأرسطية، وإن كان مفهوم القياس مرتبًا بالعد والحساب والتأليف أو "تجميع أشياء معاً" فإن القياس الحملي لا يخرج مطلقاً من هذه الحدود؛ فهو استدلال غير مباشر يتألف من ثلاثة حدود (أكبر وأصغر وأوسط) وثلاث

قضايا (مقدمة ونتيجة)، وفي هذا التأليف الذي يضم: "قضيتين إحداهما على الأقل موجبة والأخرى على الأقل كذلك كلية، وبينهما عنصر مشترك، يلزم منها قضية أخرى لا تكون مجرد جمع لهاتين القضيتين، ويكون صدقها لازماً عن صدق القضيتين الآخرين بوصفه نتيجة... ومنه فجوهر هذا القياس هو لزوم القضية الجديدة عن المقدمات التي نسلم بها في البداية".<sup>103</sup> وكل ما يمكن أن يعنيه هذا التعريف أن القياس الحتمي لا يتضمن الصحة الضرورية بل ما يتضمنه هو "ضرورة اللزوم" فقط، أي إذا افترضنا صدق أو كذب مقدمتين، فإنه يلزم عن ذلك ضرورة نتيجة. ورغم أن هذا التعريف هو للقياس بصورة عامة، إلا أنه مخصوص للقياس الحتمي لأنه في الحقيقة هو القياس الذي اهتم به أرسطو كثيراً. والقياس الحتمي محكم بجملة من القواعد، ولئن اختلفت كتب المنطق الصوري في عددها وتسميتها، إلا أنها في العموم تتعلق بالحدود والقضايا. أما قواعد الحدود فهي:

- 1- أن يتالف القياس من ثلاثة حدود فقط دون إضافة أو إنفاس.
- 2- ضرورة استغراق الحد الأوسط في إحدى المقدمتين مرة واحدة على الأقل.
- 3- لا يجب أن يستغرق حد من الحدين الأكبر والأصغر في النتيجة ما لم يكن مستغرقاً في المقدمتين.
- 4- لا يظهر الحد الأوسط في النتيجة، فمهما كان إنتاجها.

أما القواعد الخاصة بالقضايا فهي كما يلي:

- 1- لا إنتاج من مقدمتين سالبتين.
- 2- كما لا إنتاج من مقدمتين جزئيتين.
- 3- لا يمكن أن تكون نتيجة سالبة من مقدمتين موجبتين.
- 4- والنتيجة تتبع أخص المقدمتين كما وكيفاً، فإذا كانت إحداهما سالبة تكون النتيجة كذلك، وإذا كانت إحداهما جزئية تكون النتيجة أيضاً جزئية.<sup>104</sup>

أما التسمية التي يقدمها الغزالي للقياس الحتمي في ضل مشروعه الذي يهدف إلى تغيير التسميات المنطقية الأرسطية إلى تسميات أكثر محلية وتأقلمها مع العبارة العربية - الإسلامية، فهي تسمية مبررة من زاوية الحد الأوسط. وبالفعل فإن أهم إنجاز أرسطي في المنطق هو "الانتقال عن طريق الحد الأوسط". فنحن نعلم أن البرهنة والجدال هي من المسائل التي كان الإغريق قبل أرسطو بزمن طويل يستعملونها، وكان أفالاطون يطبق طريقة القسمة الثانية في تحديده بعض المفاهيم والمصطلحات... لكنها تعتمد على الحد الأشمل الذي لم يرض أرسطو قام الرضا لذا، "انتقل من طريقة التقسيم إلى طريقة القياس، وهي طريقة جديدة في اكتناف التوسط بين الحدين: وهذا ينبغي أن يتم ليس، كما عند أفالاطون، بالحد الأشمل، وإنما

بالعكس بواسطة حد تعميمي أوسط".<sup>105</sup>

وإن كان الغزالي لم يتطرق للمشكلة المتعلقة بتحديد الحد الأوسط التي أثارت العديد من التساؤلات بسبب غموض التعريف الأرسطي وعدم إمكانية تطبيقه على كل الأشكال الثلاث الممكنة والذي حدده في الفصل الرابع من المقالة الأولى من التحليلات الأوائل بـ "أعني بالأوسط ما كان مندرج في شيء آخر وفيه يندرج شيء آخر، وهو بحكم ترتيبه أيضاً أوسط (...)" أعني بالحد الأكبر ما يندرج في الحد الأوسط وأعني بالحد الأصغر ما يندرج في الحد الأوسط<sup>106</sup>. إلا أنه كان على وعي تام بمدى أهمية هذا الحد في تشكيل القياس الحجمي، لذا شبهه بعمود الميزان الذي يحمل الكفتين؛ أي كفتى الحد الأكبر والحد الأصغر فهذا العمود هو أساس الترابط بينهما، وفي حالة فكه فإن العلاقة بين الكفتين تزول.

وإذاً أن القياس الحجمي لا يكون إلا في أشكال تحديد وضعية الحد الأوسط كونه موضوعاً أو محمولاً في المقدمتين. فإن الغزالي يلتجئ مباشرةً إلى تقسيم ميزان التعادل هذا إلى أشكاله الثلاثة المعروفة وكيفية ورودها في القرآن الكريم. فأي مثال توضيحي يقدم للقياس الحجمي أو ميزان التعادل لا يأتِ إلا وهو في شكل من أشكاله لذا فالالمثلة يجب أن ت تعرض بعد التقسيم وليس قبله.

#### أ - الميزان الأكبر:

بالعبارة الأرسطية: الشكل الأول أين يكون الحد الأوسط موضوعاً في الكبri ومحمولاً في الصغرى، وهذا الشكل قد ورد في الآية القرآنية التالية: {{ قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر }} البقرة 258. ونحن نعلم أن النبي إبراهيم الخليل هو الذي جادل الملوك النمرود بهذا البرهان من أجل إثبات الألوهية لله وحده دون غيره من الموجودات أو المخلوقات. لذا يمكن اعتبار هذا القياس ميزان إبراهيم عليه السلام الذي تعلمelo بالوحى من عند الله سبحانه وتعالى، فهذا الدليل ليس بشرياً بل إلهي المصدر. ورغم أنه ورد مختصراً مضمراً غير كامل العناصر، إلا أن الاجتهاد والتأمل يجعله مفصلاً وظاهراً وكاملاً على الصورة التالية بسان سيدنا إبراهيم الخليل:

المقدمة الكبرى: كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله.

المقدمة الصغرى: وإلهي هو القادر على إطلاع الشمس.

النتيجة: إلهي هو الإله دونك يا نمرود.<sup>107</sup>

إن تحليل هذا النص (المثال) القرآني حسب الغزالي يكشف عن قياس حجمي من الشكل الأول، يحتوي على ثلاث قضايا وثلاثة حدود هي على الترتيب: الحد الأكبر هو الإله، الحد الأصغر هو إلهي (تشابه الحدين الأكبر والأصغر لا يعني أنهما حد متطابق وإنما سقطنا في خطأ اختراق القاعدة الأولى الخاصة بالحدود أو القاعدة الأولى من قواعد التركيب، فالحد الأكبر يشمل فكرة الألوهية بشكل عام دون تحديد أما الحد

الأصغر فهو مرتبط بالله في التصور التوحيدى) أما الحد الأوسط فهو ظاهر، إذ تكرر في المقدمتين ولم يظهر في النتيجة أى: إطلاع الشمس.

لكن محاور الغزالى (الغير مسمى) الذى ينتمى لمذهب التعليم، ورغم أنه يصوّره لنا بصورة سلبية إلا أنه تفطن إلى مشكلة - أو تبدو مشكلة فقط - عندما باغت الغزالى سائلاً وممتحناً: ولكن هذا (أى هذا القياس أو المثال) لا ينفعنى إلا في هذا الموضوع وعلى هذا الوجه الذى استعمله الخليل... فكيف أزن بها سائر المعارف؟ طبعاً فإن سؤال هذا المحاور واضح جداً، إنه سؤال حول الطبيعة الصورية أو المادية للمنطق؛ بمعنى أن هذا المثال مرتبط بحدود خاصة وموضوع معين في حين أن الميزان لا تقاس قيمته بالمواد التي يزنها مهما كانت، إنما تقاس بقدرته على الوزن الصحيح والدقىق.

طبعاً الغزالى لا يربكه هذا السؤال، لأنه وإن بدا مفاجئاً لنا، فإنه ليس مفاجئاً له، فهو الذى طرحته لسان محاوره، لذا نجده يجيب مطمئناً عالماً ومعلمياً: ((المهم في المنطق ليس هو "مادة" الفكر ومضمونه، فهذه أمور متغيرة و مختلفة. إنما المهم هو "صورة" هذا الفكر المجردة، لتصبح قالباً فارغاً: فمن وزن الذهب بميزان يمكنه أن يزن به الفضة وسائر الجواهر، لأن الموزون عرف مقداره لا لأنه ذهب، بل لأنه ذو مقدار. كذلك هذا البرهان (برهان إبراهيم الخليل الذى ورد في القرآن) نأخذ روحه ونجρده عن هذا المثال الخاص حتى نتفق به من حيث أردنا.))<sup>108</sup>

إن الغزالى ينبه محاوره وينبهنا معه أن لا تكون حرفين سذج، ونأخذ المواضيع كما هي في الظاهر دون تأمل وتوسيع أو تعويق. فعندما نستعمل المثال، فإن هذا المثال مجرد وسيلة حسية متعينة لبلوغ قاعدة مجردة وصورية. وإن قدم لنا الله في كتابه هذا المثال المتعين بحدود مخصوصة، فإن علينا نحن البشر ذوي العقول الانطلاق من المثال للقاعدة، من المادة إلى الصورة، من الواقعية إلى القانون. والأكيد أن الغزالى عندما طرح هذا الاعتراض البسيط، فإن غرضه البيداغوجي هو عدم طرح ذات السؤال في الموازين الأخرى المتباعدة. فقد أسلكتنا قبل أن نتجروا على طرح مشكلات على عمله التأولى الذى لم يسبق إليه أحد، وخاصة ونحن إزاء الشكل الأول الذى يمتاز بالكمال مقارنة مع الأشكال الأخرى.

## ب - الميزان الأوسط:

أو الشكل الثاني في الاصطلاح الأرسطي، وفيه يكون الحد الوسط محمولاً في كلا المقدمتين، تتميز نتائجه بأنها سالبة بسبب ورود إحدى المقدمتين سالبة لأن من بين شروطه هو اختلاف المقدمتين من ناحية الكيف لكي تتحقق قاعدة الاستغرار القائلة: يجب أن يستغرق الحد الأوسط مرة واحدة على الأقل في المقدمتين، وبالتالي فإنه أدنى منزلة من الشكل الأول لأنه لا يعبر بصورة إيجابية عن الحقائق، بل هو شكل ذو طابع تفنيدي فهو يستعمل في العموم في المواضيع الجدلية أين يتم البرهنة دحضاً ضد حجة

الخصم، لذا فهو ليس شكلاً وضعيًا يخبرنا بمعرفة إيجابية، بل في جوهره ذو طابع سلبي حيث يرفع دون أن يثبت.<sup>١٩٩</sup>

في تأصيله للشكل الثاني من أشكال القياس الحجمي أو ميزان التعادل بالعبارة الغزالية، لا يبتعد كثيراً عن حجج سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام، فنجد أنه يقول: ((الميزان الأوسط أيضاً للخليل عليه السلام حيث قال: {لا أحب الأقلين} وكمال صورة هذا الميزان:

المقدمة الكبرى: إن القمر آفل.

المقدمة الصغرى: والإله ليس بأفل.

النتيجة: فالقمر ليس بإله)).<sup>٢٠٠</sup>

ولو قمنا بفحص هذا المثال المتجدد بحدود معينة الذي يمكن أن نستنتج منه صورة منطقية، لوجدنا أنه قائم على القواعد الضرورية منطقياً للحصول على قياس صحيح أو ميزان دقيق. فيما أن مشكلة الفرق بين المادة والصورة قد تم حلها من طرف الغزالي، فإن محاوره في هذه المرحلة المتقدمة من النقاش لا يبدي معارضه أو نفوا.

#### ج - الميزان الأصغر:

وهو الشكل الثالث والأخير من أشكال القياس الحجمي كما صاغها أرسسطو في التحليلات الأولى. وينفرد هذا الشكل بأن الحد الأوسط يرد موضوعاً في كلا المقدمتين، حيث يحدده أرسسطو بقوله: ((إذا حملنا على حد ذاته معتبراً كلها أحد الحدين الآخرين، ولم نحمل عليه الثاني أو مع نظرتنا إليه تلك النظرة الكلية، فإذا ما حملناه الحدين الآخرين أو لم نحملها، إذا فعلنا هذا يكون لدينا قياس من الشكل الثالث.))<sup>٢٠١</sup> وشروط هذا الشكل هي ضرورة ورود إحدى المقدمتين كلية، وأن تكون المقدمة الصغرى موجبة وأن تكون النتيجة جزئية وتابعة لكيف الكبri، وهذه الشرط مرتبطة بالاستغراف والتركيب والكيف.

وعندما يتطرق الغزالي للميزان الأصغر نجد أنه يقول: ((الميزان الأصغر تعلمناه من الله تعالى حيث علمه محمداً (ص) في القرآن وذلك في قوله تعالى {{وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس}} الأنعام (٩١...)).) والحججة التي يمكن استخراجها من هذا النص القرآني هي كالتالي:

المقدمة الكبرى: موسى عليه السلام أنزل عليه الكتاب.

المقدمة الصغرى: موسى عليه السلام بشر.

النتيجة: بعض البشر أنزل عليه الكتاب.

ومنه فهذا الميزان موجه أصلاً للبرهنة على بطلان الاعتقاد القائل بإمكان نزول رسالة إلهية أو وحي على البشر إطلاقاً مثلما يعتقد البعض.<sup>112</sup> ولملاحظ أن هذا القياس كان مقيداً بالقواعد التي تم تحديدها من طرف أرسطو، إذ أن الصغرى موجبة وإدراهما كلية كما وردت النتيجة جزئية. وبهذا فهو يدخل ضمن خصائص الشكل الثالث الذي تكون نتائجه دوماً جزئية ولهذا سمي بالميزان الأصغر لأنه لا ينتج القضايا الكلية التي هي صفة القياس الكامل أو الأكبر. أما الميزان الأوسط فقد سمي كذلك لأن له إمكانية إنتاج كلية وهذا هو التبرير الذي يقدمه الغزالي لتسمياته الثلاثة لأشكال القياس الحتمي.

#### د- ميزان التلازم:

بعد أن فهم محاور الغزالي الموازين الثلاثة الأولى، طلب منه شرح ميزاني التلازم والتعاند. والميزانين معاً ينتميان إلى الأقيسة المختلطة أو الاستثنائية كما يسميهما الغزالي في "مقاصد الفلسفه". وهي أقيسة مختلطة لأنها تكون من قضية شرطية مركبة وأخرى حملية ونتيجة أيضاً حملية.

أما ميزان التلازم أو القياس الشرطي المتصل فقد عرفه الغزالي كما يلي: ((وأما حد هذا الميزان فإن كل ما هو لازم للشيء فهو تابع له في كل حال، فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزم، ووجود الملزم يوجب بالضرورة وجود اللازم، أما نفي الملزم وجود اللازم فلا نتيجة لهما، بل هما من موازين الشيطان وقد يزن به بعض أهل التعليم معرفته...)).<sup>113</sup> وقد أخذه الغزالي مثل سابقيه من القرآن الكريم، إذ أنه ليس مبدع هذه الموازين بل هو مبتدع أسمائها فقط، فقد ورد في سوري الأنباء والإسراء عدداً من النصوص التي تفيد هذا الميزان، مثل قوله تعالى في الآية 22 من الأنبياء: {إِذْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتْ فَسِبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصْفُونَ} وتفصيل شكل هذا القياس التلazıمي هو كما يلي:

المقدمة الكبرى (تحتوى مقدم وتألى): لو كان للعام إلهان لفسد (هذا العالم).

المقدمة الصغرى: ومعلوم أنه لم يفسد.

النتيجة: هناك إله واحد فقط لهذا العام. أو يجب نفي أحد الإلهين.

وظاهر أن ضرب هذا القياس هو الرفع، لأن المقدمة الصغرى قامت بنفي إحدى طرفي المقدمة الكبرى، وهو بالتحديد في هذا المثال؛ التالي.

#### هـ- ميزان التعاند:

أو القياس الشرطي المنفصل، وهو برهان مقدمته الكبرى مركبة من مقدم وتألى بينهما الرابطة" أو "التي تفيد انتفاء الجمع، والأداة" إما "التي تدل على استحالة الجمع كذلك، والمقدمة الصغرى تؤدي وظيفة إثبات أو نفي أحد طرفي الكبرى، وبالتالي تنتهي النتيجة بالنظر إلى عمل الصغرى. وقد عرفه الغزالي قائلاً:

((أن كل ما انحصر في قسمين فيلزم عن ثبوت أحدهما نفي الآخر ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، ولكن بشرط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة، فالوزن بالقسمة المنتشرة وزن الشيطان وبه وزن بعض أهل التعلم كلامهم...)) وهذا نلاحظ أن الغزالي لا يكتفي بذكر حدود الموازين، بل لا يتوقف على مهاجمة أهل التعلم أو الباطنية نظراً لاستعمالهم البراهين الخاطئة أو عدم تزامنهم بشروط الميزان نظراً لقصور عقولهم كما يكرر ذلك دائماً وفي غير موضع واحد.

أما الموضع القرآني الذي يحوي هذا الميزان على سبيل التمثيل هو سورة سباء، الآية 24 حيث يقول الله عز وجل: {{ قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنما إياكم على هدى أو في ضلال مبين }}

وشكل هذا القياس واضحًا وتفصيله هو:

المقدمة الكبرى: إننا أو إياكم (نحن أو أنتم) على ضلالٍ مُبين.

المقدمة الصغرى: ومن المعلوم أننا لسنا في ضلالٍ مُبين.

النتيجة: إذن فأنتم في ضلالٍ مُبين.<sup>١١٤</sup>

وبهذه الأقسام الخمسة التي كشفها الغزالي أو أعاد كشفها من القرآن الكريم، فإنه قام بعملية أسلمة المنطق وإرجاع جذوره لأصل ليس بالغريب أو الدخيل، بل هو من الأصول الأكثر متانة من بين كل الأصول الأخرى في التشريع عند المسلمين. ولئن شك البعض بالعلوم الدخلية من اليونان أو غير اليونان مثل الحضارات الشرقية، فإن المصدر الذي لا يمكن أصلاً الشك فيه، مهما اختلفت الفرق وتعددت المذاهب هو القرآن الكريم الذي هو الكتاب الأول، والله سبحانه وتعالى هو المعلم الأول. والسؤال الذي يطرحه كل عقل مفكر عند هذه النقطة هو: ما غرض الغزالي من أسلمة المنطق؟ ثم ما قيمة هذه الأسلامة بغض النظر عن غرض الغزالي في زمانه وفي موقعه آنذاك؟

## الفصل الخامس

### ما بعد - الغزالي أو البصمات الغزالية

ما هو الأثر الذي أحدثه وأنتجه درس الغزالي في أسلمة المتنطق؟ هذه هي المسألة التي نحاول الاشتغال عليها في هذا الفصل الأخير. فمخلفات الغزالي الفكرية من أكبر المسائل الجدلية التي انكب عليها مفكري الفلسفة العربية المعاصرة، فانقسموا قسمين متناقرين إلى درجة يستحيل التتركيب بينها أو التقرير. فنجد مجموعة من الأساتذة ذوي التوجه الأصالي، اللذين يجعلون اللحظة الفكرية الكلاسيكية عند المسلمين التي تمت من القرن الثاني للهجرة إلى غاية أ Fowler آخر شعاع في المغرب، مرحلة مشرقة ومنيرة. لأن مفكريها استطاعوا لعب دور "البدر في الليلة الظلماء" بالنظر إلى أنهم هضموا الفكر الوافد ونهلوا من القرآن ما يمكن نهله، فأنتجوا فكرا ساميا ورافقا كان بمثابة نقطة انطلاق الحضارة الأوروبية من الأندلس بخاصة. والغزالي يمثل في هذه الحقيقة نموذج المفكر الفذ الذي لا يطال أفكاره أدنى شك أو ظن، فهو الفقيه في الفقه، والأصولي في علم الأصول، واطلكلم في علم الكلام، والصوفي في علم التصوف، والفيلسوف في الفلسفة... فهو الموسوعي دون منازع نظرا لقدرته على الجمع بين الكثير من الأطراف التي تجعل الإنسان المسلم ملما بكل ما يحتاجه في حياته كمسلم مطبق ومفكر، والحق يقال أن نظرة خاطفة إلى الإنتاج الفكري الموسوعي للغزالي يجعلنا نعتقد بصحة الرأي القائل بأن الغزالي يمثل نموذج المفكر المتفرد في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية بالنظر إلى قدرته الخارقة على الإمام بكل المواضيع المطروحة للمباحثة في عصره، إلى جانب استطاعته اصطناع نسق يربط بين هذه العناصر الكثيرة دون وقوفه في تصدع مذهبية ظاهر.

ونبوغ الغزالي بالنسبة لهؤلاء لا يمكن في قدرته الفقهية والأصولية والكلامية والصوفية كعلوم محلية فقط، بل في تعامله الإيجابي والشجاع مع العلوم الوافدة، إذ لم يستسلم لها ويأخذها مأخذ المُبهَر الخاضع بل قابلها بعقل صاف متزن وقاد، واشتغل عليها فهما واستيعاباً ومحاجة ثم نقداً وتعديلها، بل تجريحاً في العديد من المواضيع. فشخصية الغزالي الإسلامية لم يلحظها الذوبان جراء الإشعاع القوي من الثقافة اليونانية الوافدة، والحق يقال أيضاً أن هذه الثقافة أشرت وأبهرت كل من اطلع عليها، نظراً لتنوعها

وثرائها وعمقها وعقلانيتها... الخ وهذا ما يفسر ظاهرة الأغرة على كل الأصعدة. وبالتالي فإن الخروج من هذا التراث العقري القاهر خروج الناقد المنتصر هو عمل بطولي يستحق كل احترام وتقدير وتنويه، والغزالي قام بهذه المهمة على أحسن وجه وبنجاح كبير.

لكن ليس الأمر كذلك عند كل مؤرخي الفلسفة الإسلامية سواء من أبناء الحضارة ذاتها، أو من المستشرقين، الذين درسوا هذا التراث دراسة نقدية ومنهجية صارمة تصل في الكثير من الأحيان إلى درجة التعصب والأحكام المطلقة المترسخة. فنجد مثلاً أشرنا إلى ذلك سابقاً من يعتبر الغزالي هو من بين مسيحيي الفكر الإسلامي، إذ استطاع بقدراته الجدلية الكبيرة، وإطلاعه الواسع على المحلي والوافد من العلوم، ومكانته كمدرس في المدرسة النظامية، بكل هذا استطاع أن يؤسس تقلیداً فكريًا إسلامياً أصبح فيما بعد يمثل مدرسة بأكملها، لها مناهج صارمة وثوابت لا اجتهاد فيها. ومن ثوابت هذه المدرسة الغزالية هي معاداة العلوم العقلية والفلسفية التي مثل العنصر الدخيل في الثقافة المحلية دون هواة، لذا فقد أعملن الكثير من الدارسين مثل الدكتور محمد أركون المختص في التاريخ الثقافي للحضارة الإسلامية في عصورها الكلاسيكية أن: ((تاريخ الجمود يؤرخ له بموت ابن رشد، وانتصار فكر الغزالي المعادي للعقلانية...))<sup>١٥</sup>. وبذلك فالغزالي قد لعب في المدارس السلاجوقية التي أدارها نظام الملك دور السكولائي أو المدرسي الذي علم مبادئ ثابتة أصبحت مع مرور الزمن قوية لا يمكن مواجهتها دون الخروج بأضرار فادحة.

ليس هدفنا هنا طبعاً الدخول في هذا الجدل الذي يجد تبريراً معقولاً وصحيحاً من كل طرف، وهذا ما يمكن أن نعتبره من نقاط العقل التاريخي الإسلامي، فكلا الطرفين مت adulin بحججهما ولا يمكن تكذيب طرف على حساب الآخر أو العكس، أولهما بالتبني الشخصي لأحد الأطروحات فقط. والحق أن كل أطروحة محققة في طرحها بالنظر إلى منطلقاتها الخاصة ومناهجها المستعملة وحتى غاياتها المنشودة. لكن هدفنا أن نحاول الكشف عن قيمة وأثر موقف الغزالي المنطقي في الجو الإسلامي العام من بعده؛ بمعنى أكثر صراحة: هل ساهم الغزالي بموقفه الذي حللناه سابقاً في تشجيع الدراسات المطلقة وجعلها من الثوابت التربوية في التدريس والتفكير الإسلامي؟ أم أن موقفه الذي قرر أن المنطق والفلسفة معاً قاصران قد أدى إلى تكريس العقل اللاهوتي المغلق والذهنية الإيمانية الساكنة؟ هل كان الغزالي بموقفه من المنطق مفكراً حداثياً يؤمن بقدرة العقل والمنطق أم أنه جسد التوجه الملا - بعد حداثي عندما تأكد بأن العقل له حدود والمنطق أقل منطقية مما يعتقد؟ هل ساهم الغزالي بموقفه من المنطق الأسطي في تشكيل عقل إسلامي تميز عن العقل اليوناني أم أنه قام باغتيال هذا العقل الذي ولده الفكر الاعتزالي، وبذلك يكون أول من وضع حدوداً لاستيمولوجية بين أثينا (مركز الحكم والمنطق) ومكة (مركز الشريعة والدين)؟

إن هذه الأسئلة تعينا إلى الإعلان الرشدي الذي قرر فيه أن الغزالي أحجية من أحجيات الفكر الإسلامي نظراً لعدم اتخاذه توجهاً واحداً وثابتاً، وعدم ركونه إلى موقف بسيط ومتعدد من مسائل عصره. والحق أن هذه السمة هي من سمات الفكر الأصيل والمفكر المتميز الخارج عن النماذج المعتادة، فالحكم على فكر الغزالي حكماً قاطعاً ونهائياً أمرٌ تعسفي بصورة قليلة وضرورية. لأنه لم يكن جزئياً بسيطاً، فقد جاء فكره شمولياً وعميقاً، إذ فكر على جهتين بالنظر إلى الداخل (أي الفكر الإسلامي) والخارج (أي الفكر اليوناني خاصة). وفي الداخل كذلك لم يكن منتمياً بالمعنى الصارم والجامد، رغم اتسابه للأشعرية من الناحية الكلامية إذ يمثل مرحلة النضوج والاكتمال الفكرية لها بعد أعمال ومساهمات أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الباقلاني وأبو المعالي الجوني المعلم المباشر له، إلا أنه أقل أشعارية مما يعتقد بالنظر إلى دعواته المناهضة للفقهاء والملحدين. فالأشعرى المستقيم في أشعاريته لا ينفك يعلن أنه ليس واضح مذهب مبتدع، بقدر ما هو مقلد لذاهب أهل السنة والجماعة، في حين أن الثورة على التقليد هو المحرك القوي لفكرة الغزالي بالإجمال.

إن الغزالي سار على حافة الخطأ على حد تعبير الأستاذ هاشم صالح<sup>١٦</sup>، وبهذا أنتج فكره له معنى قوياً ذات معالم بارزة لا أحد يمكن تجاوزها أو القفز عليها دون انتباه وتربيث. هذا ما سمح له أن يكون مجدداً في قرنه أي القرن الخامس للهجرة، وأنه لم يكن يأخذ المسائلأخذ البساطة والسطحية، فإن مواقفه لم تكن ذات شكل نهائي ناجز مختزل. إن محاولة القبض على فكر الغزالي في جملة واحدة أمر متذر، ومن هنا تأتي أصلاته وتفرد بصماته. فوصف الغزالي بالسكونائية أمر مجحف في حقه، لأنه لم يكن كذلك إذ أنه كان منهجاً وواعياً بخصائص مرحلته الزمنية وتفلسفة انطلاقاً من ذلك، وإن تشكل تقليد سكونائي من بعده، متجسدًا في التيار شبه السلفي فليس هو المسئول عن ذلك، مثلما أن أرسطو لم يكن مسؤولاً عن ظهور المشائية السلبية التي اجترت فكره دون تجديد لقرون عدة.

في مسألة المنطق لم تكن أحكام الغزالي واحدة ومطلقة، ولو قمنا بتجميع أقواله المتعلقة بفائدة المنطق وضرورته لتوصلنا إلى أنه من أهم فلاسفة الإسلام المدافعين عن هذه الآلة العلمية الأرسطية الدخيلة. فمجمل ما قاله الغزالي مبيناً الأهمية القصوى لعلم المنطق نجد ما يلي: ((... أما المنطقيات فأكثرها على نهج الصواب والخطأ نادر فيها وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات فقط والإيرادات دون المعانى والمقداد...)). "فائدة المنطق": وما ثبت أن المجهول لا يحصل إلا بعلم و ليس بخفي أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه وطريق في إبراده وإحضاره في الذهن يفضي ذلك الطريق إلى كشف المجهول بما يؤدي منه إلى كشف التصورات يسمى حداً أو رسماً وما يفضي إلى العلوم التصديقية يسمى حجة فمنه قياس ومنه استقراء وتمثيل...، "فائدة المنطق تميز العلم عن

الجهل، "... المنطق لا محالة عظيم الفائدة"، "مقصوده الحد والقياس وتمييز الصحيح منهما عن الفاسد...، "قاضي العقل الذي لا يعزل ولا يبدل...، "ومن لا يحيط بها - مدارك العقول - فلا ثقة له بعلوته أصلًا...، "القياس الصحيح والحد الصحيح هما رباط العلوم كلها...، "لا يفرق بين الدليل وقويمه وصحيحه وسيمه إلا بهذا الكتاب - أي معيار العلم في فن المنطق، "إن النظر في الفقهيات لا يبأين النظر في العقليات. في ترتيبه وشروطه وعياره." فاعلم أن مضمونه - كتاب المنطق - تعليم كيفية الانتقال من الصور الكاملة في ذهنك إلى الأمور الغائية عنك. فإن هذا الانتقال له هيئة وترتيب إذاً روحت أفضت إلى المطلوب وإن أهملت قصرت عن المطلوب..." لعلك تقول أيها المنخدع بما عندك من العلوم الذهنية المستهتر بما يسوق إليه البراهين العقلية. وما هذا التفخيم والتعظيم وأي حاجة بالعقل وميزان فالعقل هو القسطاس المستقيم والمعيار القوي فلا يحتاج العاقل بعد كمال عقله إلى تسديد وتقويم...، "المنطقيات تتعلق بالنظر في طرق الأدلة والمقيايس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية تربيتها. وأن العلم إما تصور وإما تصديق، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة...، "نعم قولهم: إن المنطقيات لا بد من أحکامها وهو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم - يقصد الفلسفة -، "إنه - أي المنطق - معيار العلم وآلية الفكر في المعقولات... لأن الناس في المعقولات سواء، لذلك كان معياراً لجميع العلوم أيها كان موضوعها، "إن المنطق يشمل جدواه جميع العلوم العقلية منها والفقهية، فكل من لا يتزن بهذا الميزان ولا يغير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العبارة ))

إن تجميع هذه النصوص الغزالية التي تم ذكر معظمها في الفصول السابقة وتحليلها، كان بهدف تركيز موقف الغزالي المتفرق زماناً (تطور مساره الفكري) ومكاناً (في متون كتبه المتنوعة) من المنطق في حيز واحد، وهذا ما يسمح لنا بتشكيل نظرة واضحة وقوية لأحكامه الموجهة لهذا العلم العقلي الدخيل. والأكيد أن هذه الأقوال لا تحتاج إلى توضيح أو شرح لأنها في أصلها كذلك، ولا يبقى لنا سوى الحكم والاستنتاج بأن الغزالي لم يعاد علم المنطق في جوهره الأرسطي، بل اعترف بوضوح ليس بعده وضوح بعدي فائدة هذه القوانين في التفكير والبرهنة السليمين. لكن المشكلة التي يمكن أن نلاحظها هنا هي كالتالي: هل هناك فرق بين الاعتراف بقيمة علم من العلوم وبين الدفاع عنه ضد خصومه المنتقدين؟ هل من المعقول لفكرة متقد العقل مثل الغزالي أن يرفض علم المنطق مجرد أنه علم ليس من علوم الشرع وأنه ورد لنا من أناس ليسوا مماثلين لنا في الدين والعقيدة؟ لماذا سكت الغزالي عن الرد على الفقهاء المتشددين في إقصائهم لكل علم دخيل حتى المنطق؟ أيمكن أن يكون هو جزء منهم وخاضع ولو جزئياً لتعاليمهم القوية والمسطرة على الوعي الإسلامي؟

لقد طرح الدكتور محمد مهران أسئلة مقاربة ومشابهة لهذه الأسئلة السابقة فقال: لماذا لم يكن الغزالى صريحاً في الدفاع عن المنطق وللجأ إلى الطرق الملتوية للوصول إلى هدفه؟ لماذا رفض الغزالى أن يسير في الطريق المستقيم للدفاع عن المنطق؟<sup>117</sup> لا أحد من مؤرخي الفلسفة الإسلامية ينكر أن تفاعل المسلمين مع كل العلوم الأجنبية كان مشوباً بعذر وشك كبيرين خاصةً من طرف صنف الفقهاء ومذاهب أهل السلف، لكن هناك من المسلمين من كان متفتحاً على العلم دون تمييز وهم من يمكن أن نسميه مثلاً سماهم هنري كوربان بالهليبيين. والغزالى كمؤرخ للفكر الإسلامي - وليس موضوعاً لهذا التاريخ - كان على علم بهذا الانقسام ومطلاً عليه على أحسن صورة، فنجد أنه يقول: ((بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحربوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر في المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلقيق. والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلاً والمنقول تابعاً، فلم تشتد عنايتهم في البحث عنه، وإلى من جعل المنقول أصلاً، والمعقول تابعاً، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل كل واحد أصلاً، ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما...))<sup>118</sup> وبذلك يستنتج الغزالى أن هناك خمس فرق في هذا الشأن، أي مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين، وليس فرقين أو ثلاثة فقط مثلاً ما تعود الكثير من المؤرخين للفلسفة الإسلامية. والفرقة التي وفقت للحق والصواب هي الفرقة الخامسة لأنها لم تكن متطرفة الموقف كما أنها كانت جامحة لكل الآراء دون نسيان أو إقصاء، وتجاوزت عقدة التعارض بين الطرفين وهذا العقل والنقل، ولكن هذا الموقف وإن بدا سهلاً لأنه كان وسطياً إلا أنه من أصعب المواقف مقارنة بالفرق الأخرى، لأن التطرف مسألة لا تحتاج إلى كثير من العناء، بل يكفي إقصاء طرف وتبني طرفاً آخر. أما الوسطية فهي أصعب الأمور لأنها تتقتضي النظر في كل الجوانب وتفادى إغفال طرف معين... فهل كان الغزالى من أصحاب هذه الفرقة الوسطية والتي تتطلب جهداً فائقاً؟

إنه بالفعل لا ينكر أحد الطرفين على حساب الآخر، وما انتماه من الناحية الكلامية إلى الأشعرية إلا تقليل من الإفراط العقلي الذي أنتجه رجال المعتزلة. واعترافه بالفائدة العظمى للمنطق حجة تصاف لصالحة. لكن مشكلة الغزالى هي كيف يمكن أن يكون المفكر عقلانياً دون أن يمس النقل بأضرار؟ أو كيف نتمسك بالمنطق كميزان للعلم دون أن نقلل من موازين النقل المسموعة؟ هذا ما يقصده بقوله أن أصعب الطرق هو الطريق الخامس الذي يتطلب التوسط.

لكن ما هو الشيء الذي يعنيه من اعتبار الغزالى من أصحاب النقل وفقط؟ أي من الذين: ((جردوا النظر إلى المنقول، والواقفون على المتنزّل الأول من منازل الطريق القانعون بما سبق أفهمهم من ظاهر المسموع، اللذين صدقوا بما جاء به النقل تفصيلاً وتأصيلاً، وإذا شوّهوا بإظهار تناقض في ظاهر المنقول

وكلفوا تأويلاً امتنعوا وقالوا: إن الله قادر على كل شيء...)<sup>١٢٩</sup>. وفرض هذا الاحتمال الأخير وقبوله على اعتبار أن الغزالي وإن انتقد الفلسفه وعلماء الكلام ذوي المنهج العقلي المنطقي في العقائد، فإنه لم يظهر أي عداء للفقهاء ولم يقل شأنهم مثلما فعل مع الأوائل. كما أنه يعلن صراحة بأنه ليس من أهل الرأي والقياس، فهذا من موازين الشيطان التي تؤدي إلى الخطأ والضلal، وهو واضح كتاب "المدقن من الضلال". كما أنه أظهر في هذا الكتاب بالذات بأن المنطق لا يخلو من عيوب ومزارات فادحة تسيء للشرع ذاته مثلما أوضحنا سابقا.

إن "الطريق الملتوى" أو "غير المباشر" الذي سلكه الغزالي للدفاع عن المنطق، والمتمثل بالتأصيل له في القرآن الكريم واستخلاص الأشكال الثلاثة للقياس الحتمي ونوعي القياس الشرطي من النصوص القرآنية المختلفة، فهو عمل هادف في ذهن الغزالي لرد كل شبهة عن المنطق ((فلما كانت موازين القرآن - يقول الدكتور محمد مهران وهي ميزان التعادل بأنواعه الثلاثة الأكبر والأوسط والأصغر وميزان التعاند والتلازم - التي استخرجها من القرآن الكريم هي نفسها أنواع من القياس المنطقي - كما وضعها أرسسطو وهي القياس الحتمي بأشكاله الثلاثة والقياس الشرطي المتصل والمنفصل -، فإن المعيار العقلي سيكون متطابقاً مع المعيار النطلي. وبذلك يضع الغزالي الفقهاء في المفارقة ذاتها. فقد تبدو معارضتهم للقياس المنطقي معرضة لميزان القرآن، ومعارضة هذا الميزان أمر يستحيل مجرد التفكير فيه - خاصة عند الفقهاء - ... وهكذا ينقل الغزالي المعركة مرة أخرى إلى أرض الفقهاء المعارضين للمنطق ويكسب أحد أمرئين: إما أنهم يسلّمون بالقياس المنطقي العقلي بتسلیمهم بميزان القرآن، وأنهم سيجدون أنفسهم في حرج في مواصلة الهجوم على المنطق لأنهم بذلك يثرون الشك حول الميزان القرآنى...))<sup>١٢٠</sup>.

وإن كانت هذه الطريقة التي استعملها الغزالي توصف بأنها مناوره بارعة، وضعها لتضليل الفقهاء كما فسر وتأول ذلك الدكتور محمد مهران، فإننا لا نوافقه بأنها موجهة بالضرورة للفقهاء، لأن عملية التأصيل للمنطق في القرآن يمكن أن توجه ضد الفلسفه والمنطقة كذلك، وأسلمة المنطق وإظهار وجود أصوله في النقل لا في العقل هو إسقاط لأصالة وجدو كل اجتهاد عقلي. فالحكماء باعتبارهم ورثة الأنبياء، وهؤلاء لا علم لهم إلا ما علمهم الله سبحانه وتعالى، يعني شيئاً واحد فقط وهو أن كل اجتهاد بشري وإن ظهر أنه كذلك، فهو في الحق والأصل تعلم من صحف الأنبياء اللذين أوحى لهم. ومنه يمكن القول أن الغزالي في عملية استخراجه للأصول المنطقية من موازين القرآن لم يكن يريد فقط إخراج الفقهاء وإن كان هذا الهدف وارداً، بل كان أيضاً يريد إظهار أسبقية المنقول والمسموع على المعمول والحكمة الإنسانية، إنه يريد إبطال إمكانية الكشف العقلي أصلاً، وبذلك يعطل جدواً الذكاء الإنساني.

قرر كذلك صاحب كتاب "المنطق والموازين القرآنية": قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالى" بأن موقف الغزالى من المنطق الأرسطي شبيه إلى حد كبير بموقف القديس توماس الإكوليني (1225 - 1274 م) الذي قام بعملية مطابقة الفلسفة الأرسطية بالديانة المسيحية، وبذلك ينبع موقف إيجاجي لكل رافض لهذه الفلسفة؛ أي أن الخروج عن أرسطو يعتبر بمثابة الخروج على العقيدة والديانة المسيحية.<sup>121</sup> والحق أن هذا المفكر بعد دراسته وشرحه بطريقة مخالفة لابن رشد إذ شرح كتاب العبارة، والأذالوطيقا الثانية، والأخلاق إلى نيقوماخوس، وأحد مقالات ما بعد الطبيعة، وكتاب النفس والسياسة... الخ. وتكتفى بإعادة ترجمة مؤلفات أرسطو من اللغة الأصلية مباشرة وإهمال الترجمات العربية حيث طلب ذلك من أحد زملائه وهو "غوليوم دي موريك" المختص بالشقاوة الإغريقية إنجاز هذه الترجمات، وهذه المهمة كانت تهدف بالنسبة لتوما الإكوليني لإعادة العثور على الفكر الأرسطي الحقيقي والأصيل بعدما تعرض للتحريف والتزييف على يد العرب خاصة ابن رشد، لذا شاعت تسمية "الأرسطوطاليسيمة المنحرفة" التي تقال للرشدين اللاتين في زمنه. ومن هذه الشروح والترجمات الجديدة عمل هذا الأرسططالي على تلخيص أفكار المعلم الأول شيئاً فشيئاً وتقريبها لمبادئ المسيحية من خلال ممارسة التأويل والتفسير والشرح السابقة التي تميز حسب الأستاذ "إتيان جيلسون" المختص في المرحلة الوسيطية للفكر الأوروبي والمدافع عنه بالخصوص حول الاتهامات الموجهة لها، بنوع من الشاعرية الهدافة لأقلمة وتكيف هذه الفلسفة الوثنية الأصل مع العقيدة المسيحية التوحيدية. ومن معالم هذه المهمة هي التقريب بين العقل والنقل التي هي أهم مسألة طرحت في كامل الفلسفة الوسيطية دون استثناء. والطبعيم الحاصل للفلسفة بالعقيدة المسيحية يظهر على سبيل المثال في تعريف أرسطو للحكمة في الفلسفة الأولى، فإن كانت هي البحث عن العلل الأولى والمبادئ القصوى، وكان الله هو العلة الأولى لسائر الموجودات، فإن العقل الإلهي يتتطابق مع المعقول الفلسفى.<sup>122</sup>

إن هذه المقاربة والمقارنة لها وجه من الصحة، وإن لم يثبت اطلاع توماس الإكوليني على كتب الغزالى وأفكاره، فإن المسألة القاطعة أنه اطلع وتأثر تأثراً عميقاً بفلسفة ابن رشد مثلما تأثر أستاذة ألبرت الكبير (أبيرتوس ماغنوس) بفلسفة ابن سينا. وإن خالف القديس توماس طريقة ابن رشد في تلخيص كتب أرسطو وشرحها، إلا أنه قام بالعمل ذاته وهو الشروح وهذا ما يثبت تلمذه عليه. رغم أنه بعد ذلك انقلب كلية على المذهب الرشدي وألف "وحدة العقول ضد الرشدين".<sup>123</sup> ورغم أن بعض كتب الغزالى قد ترجمت للاتينية واستعملها مفكريها في العصور الوسطى خاصة بعض أقسام مقاصد الفلاسفة، كما ترجم تهافت الفلسفة لكن في القرن السادس عشر، كما أن ترجمة "القسطاس المستقيم" كانت متاخرة بالنظر إلى الزمن الذي عاش فيه القديس توما الإكوليني. لكن قد يكون هناك احتمال أن يكون توماس إكوليناس

قد اطلع على إستراتيجية الغزالى التوليفية للمحلى والوافد عن طريق ابن رشد الذى لا تخلوا كتاباته من نقد شيخ الإسلام.

المهم هنا أن الغزالى بعملية المطابقة بين المنطق الأرسطي والموازين الواردة في القرآن، ودون النظر في أهدافه وأغراضه هو، فإنه حق خدمة جليلة للمنطق فلم يعد هذا العلم من العلوم التي تؤدي إلى الكفر والخروج عن العقيدة الإسلامية الصحيحة. بل يكاد الفرق بين ما ورد في النصوص المنقولة وما وضعه أرسطو لا يتجاوز الفرق بين اسمين لغرض أو مفهوم واحد. كما أن الغزالى قام بعمل لم يكن موجوداً قبله وهو وضع مقدمة منطقية لكتاب في علم الأصول، وهذا ما نجده في كتاب "المستصفى من علم الأصول" وبذلك يكون قد قارب بين علمين مختلفين من حيث الأصل. أي المنطق اليوناني وعلم أصول الفقه الإسلامي. وبعد كل هذا هل يمكن أن نقول أن الغزالى قد رفض المنطق الأرسطي ونبذه؟! من الصعب الإقرار بذلك، فلو كان رافضاً للمنطق مثلاً جهر بذلك الفقهاء وبصورة صريحة وقوية لا تردد فيها ((الفلسفة أُس السفه، ومصدر الحيرة والضلال، أما المنطق فهو آلة الفلسفة، وألة الكفر كفر... من منطق فقد تزندق...)) لما تجرأ على استخراج الموازين المنطقية من القرآن الكريم، ولما أدخله في علم أصول الفقه، ولما جعله أساس كل ثقة علمية، ولما أقلمه وكيفه بخصائص الحضارة الإسلامية سواء في التسممية أو التوظيف.

لقد لخص ابن تيمية صورة الغزالى في عصره وما بعد القرن الخامس للهجرة تلخيصاً واضحاً عندما قال: ((ما زال نظار المسلمين يعيرون طريقة أهل المنطق ويثبتون ما فيها من العي واللکنة وقصور العقل... ثم أتى أبو حامد الغزالى فدعى إلى مزج المنطق بعلوم المسلمين...)) وإنما كثراً استعمالها في زمن أبي حامد فإنه أدخل مقدمة في المنطق اليوناني في أول كتابه - المستصفى - وزعم أنه لا يتحقق بعلم من لا يعرف المنطق... وصنف كتاباً سماه - القسطاس المستقيم - ذكر فيه خمسة موازين الثلاث الحampilيات والشرطى المتصل والشرطى المنفصل وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين... ثم غير الغزالى فكرته عن المنطق... وبين في آخر كتابه أن طريقتهم (أي المناطقة والفلسفه) فاسدة لا توصل إلى اليقين وذمها أكثر مما ذم المتكلمين<sup>124</sup>)).

ومن هذا التصوير التيمى لأثر الغزالى المنطقي يمكن أن نستنتج أن حجة الإسلام أتى بعمل لم يكن من الأعمال التي تعود عليها مفكري الإسلام، بل من التجديدات التي أدخلها. ويمكن ضبط الأعمال المنهجية للغزالى - حسب نص ابن تيمية - في النقاط الثلاثة:

1- إدخال العلم الوافد وهو المنطق على العلوم الشرعية خاصة علم أصول الفقه، ويظهر ذلك في كتاب "المستصفى من علم الأصول" فموضوعه ومتنه أصوالي خالص أما مهنيده ومقدمته فهو مختصر علم المنطق كما أظهرنا ذلك سابقاً. وبهذا العمل يكون الغزالي قد أنجز عمل وهو تحقيق ما اشتهر به ابن رشد لاحقاً وهو "تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، فرغم أن الغزالي يوضع في فئة المفكرين الذين أدخلوا العقل الإسلامي المبدع في غيوبية أول، وحسموا المعركة ضده منذ ألف سنة، وحشروا المنطق في زاوية ضيقة كما بددوا العلم التكويني (أي إبطال مبدأ السببية كما هو معروف عند الغزالي)، وببدأ الإسلام معهم عهداً طويلاً من النوم وعصرها بعيداً من الخرافات...<sup>125</sup> كما أشرنا إلى ذلك في مقام سابق. إلا أن هذا المزج بين العلمين: العلم المنطقي والعلم الأصوالي، يكشف عن نسبة هذا الرأي الذي شاع في تاريخ الفلسفة الإسلامية، صحيح أن الغزالي رفض مبدأ السببية رفضاً قاطعاً وبذلك رفض العقل مثلاً أقر بذلك ابن رشد، لكن لماذا أصر على إدخال المنطق في الدراسات الأصولية؟ الجواب الوحيد المتبقى هنا هو أنه من الذين يعتبرون للعقل، ويعترفون بمكانته في فهم الكتاب التدريسي. ونحن إذاء هذا التأويل الجدي للمكانة الحقيقة للفلسفة الغزالية نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام السؤال التالي: هل الغزالي جلاد أو ضحية؟ هل هو في موقع طمس العقل وتحنيطه أم في حالة الدفاع عنه وإحيائه من خلال الإنعاش؟ مع العلم أنه لم يؤلف "إحياء علوم الدنيا" إنما ألف "إحياء علوم الدين"، وهذا ما يجعل الكثير يعتقدون أن موقفه كان سلبياً من العقل بدليل هذا العنوان، أفلم يشعر الغزالي في عصره بموت علوم الدنيا وعلم المنطق وكتاب الكون المتحرك أو الكتاب التكويني على حد اصطلاحات الدكتور عبد الجبار الرفاعي؟.

وبقى مسألة إدخاله علم المنطق في علوم الدين هي الحجة القوية على الموقف الإيجابي الذي وقفه الغزالي من العقل والمنطق معاً. ومن هذا العمل توجهت له عدة انتقادات من طرف معاصريه ولاحقيه، فمهاجمة بعض الفقهاء والسلفيين المتشددين للغزالي، يمكن اعتباره دليلاً مهماً على أنه مخالف لهم ولم يكن من أنصارهم أو عضواً من أعداء العقل.

2- قام الغزالي بعملية "أسلمة المنطق"، وربما هو من الأوائل إن لم نقل الأول على الإطلاق من بين المسلمين. فموقفه من العلوم الوافدة لم تكن متطرفة كل التطرف مثل البقية. فإن كان هناك من المسلمين من اعتنق بصورة مطلقة العلوم اليونانية واعتبرها المرشد للحقيقة واليقين، حيث اكتمل هذا التيار عند ابن رشد. وإن كان هناك من المسلمين المتشددين تجاه كل ما هو أجنبي من رفض العلوم اليونانية بحجية أنها آتية من غير المسلمين وبالتالي ضرورة عدم النظر فيها والتقييد بالعلوم الشرعية فقط دون غيرها بغية النجاة وبلغ الحقيقة واليقين. فإن الغزالي بعملية رده المنطق الأرسطي إلى أصول موجودة في القرآن، يكون قد "قدم الدلواء في كوز الماء" وقرر أن "العسل طاهر في أي زجاجة كان". وهذه المهمة المنهجية التي

أنجزها الغزالي كانت موجهة لمجموعة من المسلمين اللذين رفضوا الاشتغال بالمنطق بحججة أنه في قالب غير إسلامي، وإن كان تغير القالب كفيل بقبوله فما المانع من فعل ذلك؟ إن هذا العمل المنهجي يجعلنا نعتقد أن الغزالي بمثابة "طبيب حضاري"، إذ شخص مشكلة صحة الفكر الإسلامي وقدم بناءاً على هذا التشخيص الدواء الذي اعتتقد أنه مناسباً وهو أسلمة المنطق الأرسطي والتأصيل له قرآنياً.

3- الموقف النهائي - ونحن نحاسب الناس والمفكرين على خواتم أقوالهم وأفكارهم - الذي تبناه الغزالي (وهو المفكر الوعي بأن العلم له منبت وإن تم اقتلاعه فإنه يحمل بعض الباقي والآثار غير الظاهرة) من المنطق الأرسطي الذي يعتبر جزءاً من نسق فلسفياً لا يمكن إنكاره مطلقاً عند أرسطو، هو أنه منهج غير كامل بالنظر إلى المهمة المطلوبة منه. فلئن كان المنطق هو آلة لتمييز الصحيح من الفاسد في البراهين والاستدلالات، فإنه في بلوغ العلم اليقين هو وسيلة قاصرة لذلك فقد "ذمها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين". وهنا يمكن أن نلاحظ سبب تخطي موقف الغزالي من المنطق، فهذه الآلة التي اقرتها أرسطو محدودة الاستعمال، فرغم كونها وسيلة لكل العلوم فإن هذا لا يعني أنها وسيلة اليقين، وهل اليقين علماً من العلوم؟ إن مجال اليقين العلمي مغاير لمجال اليقين الديني، والغزالي ومعظم المسلمين ربطوا بينهما، فهو لهذا الربط هو سبب النكبة والتخبّط الذي عاشه الأوائل والأواخر من المسلمين؟ هل رمي آلة فشلت في إنجاز مهمة غير مهمتها الأصلية عمل مقبول؟ هل هذا يعني أن الغزالي خاض معركة خاسرة قبل بدايتها؟ أم أنه طرح أسئلة طرحاً غير ملائماً مما جعله يعجز عن الخروج بحل معقول ومقبول ويرضي معظم الأطراف، بل ويرضيه هو شخصياً؟

لقد طرحنا العديد من الأسئلة التي قد تكون مهمة جداً بالنسبة لمشكلة موقف الغزالي من المنطق الأرسطي. والأشمل من ذلك كيفية تعامل "المفكر المسلم" مع المسائل المطروحة له سواء في الحقبة الكلاسيكية الأولى أو حتى في النهضة الحديثة أو في زمننا الحالي، فالتأكيد أن العديد منا يطرح نفس الأسئلة التي طرحتها الأوائل. بل الأكيد أن المشكلات النظرية المتعلقة بالعقل والنقل التي كان يطرحها الغزالي وابن تيمية وابن رشد... الخ هي نفسها التي كانت تؤرق جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده... الخ وهي نفسها كذلك التي كانت تشغل ذهن ركي نجيب محمود الذي كان يبحث عن حياة عربية ومعاصرة في الوقت نفسه وعبد الرحمن بدوي ومحمد أركون وغيرهم كثير عادوا لذات المشكلات التي تناولها الأجداد الذين تعرضوا لصدمة، كررها التاريخ معنا تكراراً شبه حرفي.

يصعب جداً تحديد موقف الغزالي من المنطق في جملة واحدة، رغم ذلك نقول: "إن الغزالي قام بأقلمة المنطق وتبیان حدوده" أو نقول أيضاً: "مز العلوم الشرعية بالمنطق ثم الانقلاب عليه في النهاية"... لكن المهم هنا هو الأثر الذي أحدثه الغزالي باعتباره حجة للإسلام وله أتباع كثُر سواء من حيث كونه أشعرياً أو

متصوفاً أو سيناً. يقول الدكتور محمد مهران ونحن نعتقد بصححة هذا القول واقترابه من كبد الحقيقة: ((رسم الغزالى لوحه للمنطق في ثوبه الإسلامي، وهو الثوب الذي كان له فضل كبير فيبقاء الدرس المنطقي في محيط العالم الإسلامي...))<sup>126</sup>. فلو تصورنا أن الغزالى وبالنظر لمكانته المهمة في الفكر الإسلامي، قد رفض المنطق علانية، واستبعده صراحة، أو أنه أصدر حكماً متنهياً وناجزاً حول دراسة وتدريس المنطق يقضي بحريمه باللهجة الفقهية الحادة، فكيف يمكن تصور مصير علم المنطق في المشرق الإسلامي خاصة؟ الأكيد أن هذا الموقف من الغزالى - لو كان مثلاً تصورناه - سيكون ضربة قاضية لعلم المنطق لأنه حكم صادر من أحد أكبر فقهاء وأصولي وفلاسفة الإسلام، وبالنظر إلى وظيفته التدرييسية في المدارس النظامية أيضاً، فإنه كان بإمكانه أن يُخرج ويُكون جيلاً بأكمله من العلماء أو المثقفين يبنذون المنطق وكل علم دخيل لا يمت لروح الدين الإسلامي بصلة. وبهذا فإن توظيف الغزالى للمنطق في علم أصول الفقه، كما أن تأليفه كتب منطقية تعليمية بحثة، وكذلك أسلنته للمنطق، كان له الأثر الإيجابي في حفظ هذا العلم من الرفض والتحريم الكلى. كما أن هناك جانب إيجابي ومشرق من موقف الغزالى يتمثل في أن علماء أصول الفقه من بعده أصبحوا "يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسطي، ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس، ويضعون لها تعريفات واضحة... فكلمة العين أو الجوهر وكلمة العرض وغيرها من الحدود الكلامية. وكلمة الخمر أو المسكر وغيرها من الحدود الأصولية، يجب أن يكون لها مدلولات ثابتة محدودة... وقد ذهب الكثير من مفكري الأصوليين إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين، متابعين الغزالى في قوله من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلوته أصلاً...")<sup>127</sup>. أليس كل هذا من النتائج الإيجابية للموقف الذي اتخذه الغزالى من المنطق الأرسطي؟ وبهذا يكون قد ساهم مساهمة لا يمكن إنفصالها في تمكّن المفكر المسلم بالمنطق عوض نبذه وحريمه.

الشرعية))<sup>128</sup>. والأكيد أن المقصود من هذا النقد هو الغزالي عينه باعتبار أنه أدخل الحد والبرهان في العلوم الشرعية، وربط بين حدود أثينا ومشارف مكة.

وبهذا، فمن يعتقد أنه حاكم المنطق ورفضه وأدائه - أي الغزالي - ويوصف بأنه أغلق على العلوم العقلية الواقفة، أصبح بين يدي لاحقيه من الفقهاء وعلماء الدين محكوما عليه ومذنبا لأنه استعمل المنطق، فإن كنا نحن نلومه على عدم توظيفه الكافي للمنطق الأرسطي في العلوم الدينية والشرعية، فإننا نجد من يلومه كذلك على إفراط استعماله للمنطق وإدخاله في علوم مختلفة عنه أصلا. وهذا حال كل مفكر أصيل، إذ يلام من طرف كل الجهات، لأنه استطاع موضعه فكره في مكان ليس مكان أحد الطرفين.

لكن هذا الموقف الذي يجدد دور الغزالي، قد يكون مرفوضا من عدة جهات كذلك. باعتبار أن الغزالي لم يدافع كليا عن المنطق، وإن كان قد قال "لا يثق بعلم من لا يعرف المنطق" فهذا لا يكفي إطلاقا. لأن هناك بين فرق قول نظري مجرد وممارسة عملية مرئية. وهناك العديد من المناسبات التي كشف فيها الغزالي عن عكس ما قال في مقدمة المستصفى. كما أن الكثير من الظواهر والعلامات من بعده تدل على أنه في ذهنيته ومنطلقاته الفقهية لا يمكن أن نعتبره مختلفا عن الفقهاء أو ضحية من ضحايا أحکامهم النابذة. بل على العكس من ذلك تماما، فقد مارس عمله الإغلاقي - إغلاق باب التجديد والتفكير الخلاق - أحسن ممارسة وساهم في وضعه. ويظهر هذا في المسائل التالية:

1- نجد لهجة الغزالي في الكثير من المقامات لا تختلف في جوهرها عن لهجة الفقهاء المتشددين، اللذين يمارسون عملية حراسة المفكرين ومحاكمتهم على اجهزائهم. وعملية التكفير أو التبديع لا يمكن اعتبارها عملا فلسفيا ابستيمولوجيا في أساسه، بل ينتمي من حيث الطبيعة إلى ميدان الفقه المترسم الذي يطابق أحكام الإنسان بأحكام القرآن والسنّة، فإن ظهر أدنى اختلاف أو صعوبة في مطابقة هذا النص بذلك، فإن الخلل والخطأ دون أدنى تفكير يقع على الاجتهد والتفكير الإنساني، إذ يحكم عليه دون تأي وترتبط بأنه بدعة، وكل بدعة ضلاله... وبقيقة الحكم معروفة بفعل التكرار والعادة.

وأحسن مثال للعمل اللا - فلوفي أو اللا - منطقي الذي قام به الغزالي، والذي يجعله فقيها محترفا متزما وليس ضحية لفقهه مترسم كما يحب البعض تعليل عدم دفاعه الصريح عن المنطق. نجده في كتاب "تهاافت الفلسفه" يقول في ديباجية الكتاب والغرض منه ما يلي: ((فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التمييز عن الأتراك والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء، وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين: من وظائف الصلوات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يتوقفوا عند توقيفاته وقيوده، بل خلعوا بالكلية ربة الدين، بفنون من الضنون، يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله... ولا مستند لكتفههم غير تقليد سمعي إلфи تقليد اليهود والنصاري... وإنما مصدر كفرهم

سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم...))<sup>122</sup> ويواصل محدداً أسماء الفلاسفة المعينين والحكام التي يجب إصدارها عليهم: ((... ثم المترجمون لكلام أرسطوطاليس لم ينفكوا كلهم عن تحريف وتبديل محتوى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك نزاعاً بينهم. وأقوتهم بالنقل والتحقيق من المتكلمسة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا. فلنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأيوا الصريح من مذهب رؤسائهم في الضلال...))

هذه الأحكام التكفيرية هي التي جعلت ابن رشد يتأسف من تشدد الغزالى وانقلابه على آرائه، ويبحث عن تبريرات عقلية تسقط هذه الصفة عن فلاسفة الإسلام خاصة، فإن كان الغزالى قد كفر الفارابي وابن سينا في المسائل الثلاثة المعروفة بـ القول بقدم العالم، وعلم الله بالجزئيات، وأخيراً مشكلة حشر الأجسام وأحوال المعاد. فإن تكفيه ليس مؤسساً على قواعد مقبولة، لأن حدوث الإجماع في هذه المسائل النظرية من الأمور المتعذرة، فلا يجب التكفير بخرق الإجماع في التأويل. وهنا نجد نص ابن رشد المهم جداً، والذي يكشف عن آلية الفقهاء الناقصة والظاهر خطئها في تحريم الاجتهاد والنظر لأنها تعتمد التعميم الفاسد، فهو يقول في مرحلة "شروط النظر" من فصل المقال: ((إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها، من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم قد ظلوا من قبل نظرهم فيها، مثل من منع العطشان من شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش، لأن قوماً قد شرقوا به فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشوق أمر عارض...))<sup>123</sup>. وبالتالي فالنظر في كتب الحكمة القديمة، والتي تشمل الفلسفة وعلم المنطق لا يمكن أصلاً اعتباره مخالفًا للشرع، والمكلف بالتأويل والبحث إذا أخطأ في تأويله لا يستوجب التكثير، مثلما لا يمكن لوم الطبيب الماهر إذا أخطأ في صنعته لأنه مكلف بـأداء هذه المهمة دون غيره من الناس، وبالتالي فالذي يوجه له اللوم هو فقط الفرد غير المكلف بالإنجاز.

تنكشف المطلقات الفقهية النابذة لكل أشكال الاختلاف عند الغزالى، في تأويله العلاقة بين أفلاطون وتلميذه أرسطو، وهي المسألة التي بحثها سلفاً الفارابي في كتابه الصغير والمسمى "التوفيق بين رأيي الحكيمين". إذ نجد الغزالى يفهم المسألة كما يلي: ((... فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق، والمعلم الأول، فإنه رتب علمهم وهذبها بزعمهم، وحذف الحشو من آرائهم، وانتهى ما هو الأقرب إلى أصول أهواهم، وهو "أرسطوطاليس"؛ وقد رد على كل من قبله حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهي، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال: أفلاطون صديق الحق صديق ولكن الحق أصدق منه. وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا ثبت ولا اتفاق لمذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين، ومن غير تحقيق ويقين...))<sup>124</sup>. وما يمكن أن نفهمه من هذا النص أن الغزالى يدرس الفلسفة من منظور فقهي، فهو ينزعج من اختلاف التلميذ عن معلميه، وهذا ما جعله

بنبذ التكثير العقلي ويرفض التعدد في الأفكار ويتشبث ببدأ "الحقيقة والوحدة" أو أن الحقيقة هي الوحدة وليس التعدد والكثرة إلا فوضى وعما، ونحن نعلم أن الاختلاف هو الشيء الوحيد الذي يجعل من الفلسفة فلسفه، ليست علماً أو فقاها.

2- نجد ملاحظة مهمة قدمها "الحجاج يوسف محمد طملوس" في مصنفه "المدخل إلى صناعة المنطق"، وهي ملاحظة تدخل في الإطار الذي نحن بصدد توضيحه، حيث ثبتت هذه الملاحظة أن الغزالى كان من أنصار الفقهاء وليس ضحية لهم مثلاً يعتقد البعض. وتقول هذه الملاحظة أن كتب الغزالى التي تعرض المواضيع المنطقية قد انتشرت في العالم الإسلامي انتشاراً كبيراً مقارنة بكتب بقية الفلاسفة المشائين السابقين عليه أمثال الفارابي وابن سينا، مع العلم أن كتب الفارابي في المنطق تعتبر من الناحية العلمية أكثر دقة وصحة وقرباً من كتب الغزالى إلى الأصل أي كتب أرسطو المنطقية.<sup>132</sup>

ولو حاولنا تفسير وتأويل هذه الظاهرة في سياقها التاريخي، لعثنا على تبرير واحد ظاهر وهو أن الغزالى وهو الذي قام بعملية "أسلمة المنطق" وقدم أبحاثه المنطقية تحت أسماء وألفاظ أكثر محلية وأبعد ما تكون على الأصل الإغريقي - الوثني -، فاستبدل اسم المنطق بالمعيار أو بالمحك مثلاً استبدل اسم القياس الحجمي بميزان التعادل و... الخ. وهذه العملية وإن كانت من الناحية المنطقية والعلمية لا تفي في شيءٍ يذكر، فإن فائدتها فقهية ودينية من الدرجة الأولى، إذ يجعل هذا العلم الذي يفتخر اليونان (أرسطو على التحديد) بأنهم السباقون لوضعه، موجوداً في القرآن قبل أرسطو وقبل أفلاطون والسفسطائيين وبارمنيدس وتلميذه زينون... وكل الذين أرهصوا بجدلهم لهذا العلم.

وبهذا فإن انتشار مؤلفات الغزالى في المنطق لا يعود إلى كونه قدّم هذا العلم تقدیماً دقيقاً - رغم أنه كذلك في معظم دروسه المنطقية - وتحلى بالروح العلمية والأمانة المنطقية، فالفارابي وابن سينا أولى من الغزالى بهذه الأمانة، فهم المشائين والأسطيين أكثر منه. إنما يعود إنتشارها إلى أن الغزالى لم يكن ناقلاً منطق الكفار، بل تقدم بخطوة تخدم الدين الإسلامي وحضارته ككل، وتجعل المنطق إسلامياً في تسمياته وأنفاسه. وبالتالي فانتشار كتبه المنطقية على حساب كتب الفارابي يعود إلى سلطة الفقهاء ودعمهم للغزالى، إذ أدركوا أنه قريب لروح الدين الإسلامي أكثر من غيره من الفلاسفة اللذين التزموا الموضعية في تقديم علم المنطق.

3- الغزالى لم يكن أرسطياً في تقدیمه للمنطق، فأليس حلة محلية إسلامية في التسميات وفي استخراج أصوله من القرآن. والغزالى كذلك لم يكن أرسطياً وتنكر له بصورة مطلقة من خلال تنكره لمبدأ السبيبية. فنجد الغزالى يقول في المسألة السابعة عشر المخصصة لإبطال قول الفلسفة باستحالة خرق العادات أو السبيبية ما يلي: ((الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيء)،

ليس هذا ذاك ولا ذاك إثباتاً أحدهما، متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والسبعين والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والملوت وجذ الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقتنيات في الطب والتجموم والصناعات والحرف. فإن اقرانها لما سبق من تقدير الله سبحانه... فإن يدعى الخصم، أن فاعل الاحتراق، هو النار فقط.. نقول: فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حرقاً أو رماداً، هو الله تعالى إما بواسطة الملائكة أو بغير وساطة، فأما النار وهي جماد، فلا فعل لها... المشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها...)<sup>133</sup>. لا يمكن أن نشعر ونحن نقرأ هذا النص بالتقارب الكبير بين اعتقاد الغزالي ومقدمة الجهمية - مثلاً نقلها لنا الشهريستاني - التي أسقطت أي فعل إيجابي للأشياء، وردت كل فاعلية للذات الإلهية، أليس هذا دليلاً على أنهما أجداد الغزالي في العقيدة والكلام.

وبهذا التحديد، وتجاوزاً للفكرة القائلة أن الغزالي قد سبق هيوم في نقده لفكرة الضرورة السببية التي لا يمكن أن تصمد أمام أبسط نظر وفحص، نلاحظ أن الغزالي قد فتح المجال لحل معضلة المعجزات كمسألة دينية بحتة وليس كمسألة طبيعية أو علمية. لأن الإقرار بسببية طبيعية صارمة ومتراقبة يجعل إيجاد منفذ للمعجزات الإلهية التي أثبتتها السمع غير ممكنة. لكن ما يهمنا هنا هو وجه العلاقة بين إنكار السببية وال موقف من المنطق عنده كعلم للزوم الفكري والضرورة البرهانية؟ لأن كل فلسفة مثالية تركز على العلاقة بين الضرورة الطبيعية والضرورة المنطقية.

إن الإجابة قد لاحت في أفق الفكر الفلسفي الإسلامي منذ ابن رشد، فرغم أنه يدعى تمحيص أراء الأقدمين من اليونان وتبنيه لما ليس بصواب في آرائهم، فهو المدافع دون حدود على كل ما قاله أرسطو، وهو الذي يثق ثقة مطلقة في المعلم الأول، وهذا ما جعل رينان يتفطن إلى هذه المغالاة غير المبررة من ناحيته. ففكرة ابن رشد في العلية وفقاً لهذا النهج الذي سلكه، ستكون معارضة للغزالي مدافعة عن أرسطو، فقد جند نصوص لا تحصى في تهافت التهافت من أجل إنجاز هذه المهمة. فكل ما يحدث في العالم سواء السفلي أو العلوي الفلكي له أسباب تمتاز بالضرورة والثبات، وإدراكتها ممكناً بالعقل. أما القول بأن "الله هو علة حركة جميع الموجودات، من غير أن يخلق فيها قوة بها تتحرك، فهو قول شنيع وبعيد جداً عما يعقله الإنسان...<sup>134</sup>

العلاقة بين العلية والمنطق تظهر لنا جلية هنا، فالقول بوجود علية طبيعية يستند على الملاحظات الحسية التي تولد استنتاجاً عقلياً على شكل مبدأ، وبهذا المعنى فإننا نؤسس هذه الفكرة على مبدئين فقط هما الحس والعقل لا غير. ونتم استبعاد كل ما لا نلاحظه بالحواس أو ننتقله بالعقل. وتكمّن مهمّة المنطق،

كعلم استنتاجي في إثبات القضايا العقلية والحسية فحسب مع إنكار ما عدتها، أي التواتر الديني الذي يستند على السمع فقط.<sup>١٣٥</sup> فالعقل المنطقي - على خلاف العقل الإيماني - يفحص ما وصل إلينا ويمكن أن يشك في كل قضية مسموعة أو منقوله إلينا بحيث لا يمكن مشاهدتها أو تعقلها، والنصوص القرآنية هي من هذا النوع. وهنا نفهم المعادلة التي كانت في ذهن الغزالي وغيره من الفقهاء اللذين رفضوا العلية والمنطق. فالقول بوجود علية طبيعية تستند للعقل والمنطق فقط هو إنكار للمعجزات الواردة في الكثير من نصوص القرآن، ومن هنا كانت التضخي بالمنطق والعلية الطبيعية واجبة من أجل الإيمان بالسمع أو النقل.

وبالنسبة لمفكر معمم بالإيمان والتقوى مثل الغزالي، فإن التمسك بالمنطق كعلم استنتاجي عقلي، والتمسك أيضاً بمبدأ السببية الذي يشكل أساس العلم الطبيعي، والتضخي بالأمور الدينية العقائدية مثل الإيمان بالمعجزات والخوارق والملائكة... كل هذا لا يمكن لأي مسلم أن يقوم به. فما بالك بمفكر وفقيه وأصولي ومتكلم ومتصوف في منزلة الغزالي. وبما أن المناخ الفكري العام لعصره يقتضي تقليد السلف والسير في الطريق المستقيم، فإن أسهل الأمور وأقربها للصواب الاجتماعي هو مهاجمة السببية والتعامل بفتور مع المنطق كأضعف إيمان، بدل مهاجمته وتحريمه.

نتيجة نقدية  
أو الميزان في الميزان

في نهاية هذا العمل المتواضع، سنجاول تقديم مقاربات للأسئلة التي تم طرحها في التمهيد الإشكالي ومختلف المشكلات التي ظهرت في متن التحليل والبحث، كما سنجاول تقييم عمل الغزالي المنطقي في ضوء معطيات معاصرة، وبذهنيةٌ محبينة رغم أن الحكم عليه يجب أن يتعدد بالنظر لخصائص عصره، لأنه مهما بلغت العبرية فإنها محكومة بظروف زمنية ومكانية لا يمكن أن تخرج منها، وإن خرجت فإنها لا تتبع كثيراً فالعقلية المطلقة والمثالية أمر غير موجود في تاريخ الأفكار، لذا فلا يجب أن نطالب الغزالي أكثر مما يحتمله.

إن موقف الغزالي من منطق أرسطو كان متذبذباً وغير متعدد ذلك التعدد الدقيق الذي يجعلنا نرسمه بوضوح وندركه بارتياح. وإن دل هذا على شيء، فإما يدل على تأثر موقفه بالتطورات المعرفية التي مر بها وأبارمات الشك التي عصفت بتفكيره مرات كثيرة. لكن إن كنا نأخذ مواقف الفلاسفة من كتابهم الأخيرة، فإننا نقول أن الغزالي وإن ارتضى المنطق اليوناني - الإسلامي وسيلة مقبولة في البحث والبرهنة، وإن أنتج جيلاً من الفقهاء وعلماء أصول الدين اللذين عمدوا إلى إدخال المباحث المنطقية في مجال تخصصهم. فإنه في النهاية قرر أن المنطق لا يمكن أن يكون هو الطريق المؤدي إلى الهدف الذي يصبو إليه كل مفكر عاش في القرون الإسلامية الأولى، أين كان بلوغ الحق والحقيقة وهو ما تعرفه الدينية اليقينية التي لا يتطرق إليها أدنى شك هو هدف الأهداف كلها. وعدم صلاحية المنطق مماثل لعدم صلاحية الفلسفة وعلم الكلام والمذاهب الأخرى خاصة مذهب التعلم أو الباطنية. فالتصوف هو النهج المستقيم "الطريق الموصى إلى ذي العزة والجلال؛ الله سبحانه وتعالى".

ومنه فإننا يمكن أن نقرر أن موقفه من المنطق الأرسطي قد جاء منسجماً في النهاية مع الخيط الفكري العام لفلسفته. فالعناصر المتشعبة لفكرة الكلامي والفقهي والأصولي والتربوي والنفسي والطبيعي والمنطقي والفلسفية، كلها تذوب في النهاية وتشكل إشعاعاً واحداً منيراً لطريق بلوغ الإدراك اليقيني المتمثل في الذات الإلهية والنور الرباني. فالتصوف هو "طريق الغاية والنهاية". وكتابه "المقذ من الضلال"

يشكل "مقال في المنهج" سابق لديكارت، لأنه يحدد لنا كل الطرق التي استعملها الفلسفية إلى زمانه، كما بين عيوب كل طريق ومجمل نفائسه إلى أن عثر على الطريق الذي لا يمكن أن يكون ناقصاً وهو طريق التصوف. لكن هل هدفه هذا كان معلوماً عنده منذ البداية أم أنه اكتشاف حصل بعد المغامرة التي تشبه عودة أوديسيوس الخارقة؟ هذا هو التحدي الذي يجعلنا نحكم على قيمة تجربة الغزالي، فإن كان "طريق العلم اليقين" موجوداً في ذهن الغزالي منذ البداية، فإنه لم يقم بمخاطر فلسفية حقيقة، بقدر ما كان يبحث عن شيء كان يمتلكه قبل البحث أصلاً، وبالتالي تكون مغامرته مثالية مزيفة أو مجرد مسرحة فكرية.

إن الإجابة على هذا السؤال كامن في سيرة حياة الغزالي ذاته. فالكتب التي تؤرخ لسيرته الفكرية تتفق كلها أن بعد وفاة والده وهو لا يزال صبياً، عهد به للمتصوفة، كما أنه درس علم الكلام وتعمق فيه على يد أحد كبار المتصوفين وهو الجويني. وهذا يعني أن النزعة الشكية الغزالية لم تكن جذرية بالدرجة التي اعتقادها هو ذاته، أو كما اعتقد معظم من ترجم لهذه الأزمة الريبيبة. فإن استطاع التخلص من الكثير من الأفكار الموروثة، وأن يعصف بالتقليد الذي ينشأ عليه كل إنسان، فإن التصوف الذي تلقاه في صباه لم تمسه هذه الثورة بأي خطر. فعقل الغزالي لم يكن محضاً بدرجة كاملة، بمعنى أنه لم يقم بشك عاصف وأصلي. نعم لقد أسقط العديد من الاعتقادات، لكنه لم يصل إلى المرحلة الفلسفية الحقيقة والجذرية وهي: "العقل المحسن المنطقى البديهي ما قبل الثقافى" على حد صياغة الدكتور السوري الحداثي "عبد الرزاق عيد". إن الغزالي الذي حاول جاهداً أن يلغى كل شيء براديكلالية تامة من أجل البداية من "صغر المعرفة"، قد فشل في كنس كل شيء، وتبقت أثاره لم يكن هو واضعها. ومن هنا جاء عنوان الفصل الأول بـ منهج الغزالي: مسح الموروث والانطلاق من العقل المحسن المؤقت. فمحضية وجذرية الشك عنده لم تكن كاملة ودائمة، والتصوف الذي تلقاه منذ طفولته كان مستبيناً ومستوراً عن الشك الذي مارسه، لهذا عاود الظهور في نهاية المسيرة الفكرية.

وكل هذا يجعلنا نعتقد القول بأن موقف الغزالي من منطق أرسسطو لم يكن موقفاً موضوعياً، بل على العكس من ذلك كان تبريرياً دوغمائياً. في ذهن الغزالي فكرة ساكنة مغروسة ومغروزة - وسواء كان واعياً بذلك أو غير واع - وكرس كل قدراته ومواهبه الجدلية والبرهانية والفلسفية وحتى الفقهية من أجل إثباتها. وبالتالي فلا - انتيمائية الغزالي مثلما لاحظ ذلك ابن رشد هي مسألة مؤقتة فقط. وقد لاحظ الدكتور "محمد مهران" بأن دفاع الغزالي عن المنطق كان بداعٍ "إيديولوجي واضح جداً". فانحرافه بالتدريس في المدارس النظامية أثر على نزاهة أفكاره، لأنه وجد نفسه وسيلة في أيادي سياسية وعقارنية، لأن المنطق هو من العلوم التي تعتمد بصورة حادة على إعمال العقل والاحتکام إليه بصراحته وعدم قبول أي تصور

وأي تعريف أو أي برهان دون نظر. ونحن نعلم أن مذهب الباطنية الذي هاجمه الغزالي، كان في الأساس بدوافع سياسية، فقد شعر خلفاء المسلمين آنذاك في بغداد بالأخطار الجسيمة التي أدى إليها أصحاب "الحسين بن محمد بن الصباح" الذي رابط في قلعة الموت، ونشر الرعب والخوف بين السكان والجنود والخلفاء كذلك، وسهل دون قصد منه بدخول الغرزة المسيحيين. لذا كان الواجب محاربتهم عقائدياً، فوجدوا في المدرسة النظامية التي يتلذذون بها والعلماء المشغلين فيها وسيلة لدحض أفكارهم النظرية. وإن كان مبدأ هذه الفرقـة - الباطنية - الخطيرة سياسياً هو الاعتماد على الشخص المعصوم من الخطأ بصورة كاملة، فإن أحسن هدم لهذا المبدأ هو الاعتماد على المنطق بدل الاعتماد على الإمام المعصوم، ضرورة إذكاء العقل بالمنطق بدل الاستسلام والاستقالة في التفكير لصالح الإمام. وبهذا فإن دفاع الغزالي عن المنطق لم يكن للمنطق ذاته، بل كان وسيلة لهدم مذهب عقائدي أو فرقـة كلامية سياسية كانت تشكل خطراً على خلفاء المسلمين السلاجقة آنذاك. وهذا ما يجعل موقف الغزالي الإبستمولوجي من المنطق ينخرط في سلسلة من الحسابات السياسية والمذهبية.

وهذا يعني أن الغزالي لم يكن حراً بالمعنى الحقيقي لحرية المفكرة، وقد تقطن المعاصرـين إلى الأضرار البالغة للتفلسف في منظومة شمولية وإيديولوجية. إن الانتماء إلى مدرسة متزمـبة، أو إلى جامعة متوجهة يجعل الفيلسوف حراً من الناحية الفكرية حرية وهمية، له إمكانية المناورة الفلسفـية داخل سياج مهما اتسـع فهو ضيق لأنـه سياج، ومجرد كونـه كذلك فهو يضع حدودـاً للفكر الذي لن يكون فـكراً إلا إذا تحرر من كل توجـيهـات عقائـدية أو سياسـية. فالحرية الفكرـية في إطار اديـولوجي تـشابـه حرية السـجينـ في باحة سـجنـه.

كما أنـ الغـزـاليـ وهو ابنـ القـرونـ الوـسـطـىـ وبالـتـحـديـدـ القرـنـ الخـامـسـ للـهـجـرـةـ المعـادـلـ للـقـرنـ الحـادـيـ عـشـرـ للـمـيلـادـ، كانـ وـفـيـ لـخـاصـيـصـ هـذـهـ القرـونـ حـيـثـ الـفـلـسـفـةـ وـالـمـنـطـقـ وـكـلـ نـمـطـ فـكـرـيـ كانـ مـجـرـدـ وـسـيـلـةـ لـخـدـمـةـ الـدـيـنـ. فـكـلـ عـلـمـ مـاـ عـدـاـ الشـرـعـ مـنـهـ، كانـ عـلـمـاـ تـحـضـيرـاـ وـأـدـاتـياـ فـقـطـ، وـمـثـلـمـاـ وـجـدـتـ هـذـهـ الصـفـةـ عـنـ الـمـسـحـيـينـ، فـكـذـلـكـ نـجـدـ مـفـكـرـيـ الإـسـلـامـ قدـ رـسـمـواـ عـلـمـاـ هـيـ غـایـاـتـ وـعـلـمـاـ أـخـرـىـ هـيـ وـسـائـلـ كـالـفـلـسـفـةـ وـالـمـنـطـقـ. فـفـيـ كـلـ عـصـرـ هـنـاكـ عـلـمـ مـلـكيـ تـسـخـرـ لـخـدـمـتـهـ وـتـبـرـيـهـ الـعـلـمـ الـأـقـلـ أـهـمـيـةـ مـنـهـ.

تبـقـيـ قـيـمةـ أـسـلـمـةـ الـمـنـطـقـ وـبـالـتـالـيـ أـسـلـمـةـ الـعـلـمـ الـإـسـلـانـيـ وـالـطـبـيـعـيـ وـالـمـعـرـفـةـ عـمـومـاـ مـنـ القـضاـيـاـ الجـدـلـيـةـ، الـتـيـ لـمـ يـحـدـثـ حـولـهـ إـجـمـاعـ وـاـتـفـاقـ، فـبـيـنـ مـنـ يـرـىـ أـنـهـ عـلـمـ ضـرـوريـ وـمـثـمـرـ يـشـرفـ الإـسـلـامـ كـدـيـانـةـ عـالـمـيـةـ، وـبـيـنـ مـنـ يـرـىـ أـنـهـ عـلـمـ لـأـنـهـ يـدـخـلـ الـعـلـمـ كـقـيـمةـ عـالـمـيـةـ فـيـ حـدـودـ اـجـتـمـاعـيـةـ مـحـدـدةـ وـذـاتـيـةـ، وـإـخـرـاجـ لـلـعـلـمـ مـنـ هـوـيـتـهـ الـمـنـطـقـيـةـ إـلـاـخـالـهـ فـيـ هـوـيـةـ دـيـنـيـةـ. يـقـفـ المـفـكـرـ الـمـسـلـمـ الـمـعـاـصـرـ بـيـنـ مـفـقـرـقـيـنـ، وـالـاخـتـيـارـ بـيـنـ الـأـطـرـوـحـتـيـنـ يـتـطـلـبـ مـجـهـودـاتـ عـدـيدـةـ وـيـكـلـفـهـ مـتـاعـبـ كـثـيـرـةـ. وـيـقـيـ الفـكـرـ وـالـتـبـرـيـرـ الـمـنـطـقـيـ

في خدمة الإرادة والمليول التي تنفلت من العقلنة، نقول هذا لأن الحكم على قيمة عملية "أسلمة المعرفة" لا يمكن أن يتأسس على مقولات العقل فقط، بقدر ما يتدخل التكوين الفكري للفيلسوف والتنشئة الاجتماعية وظروف العمل والحياة، كما تتدخل الظروف السياسية والاقتصادية... الخ.

لكن المعضلة التي تنهك العقل المتأمل دون توقف، هي معضلة الكلي والجزئي، أو المطلق والنفسي، أو التاريخي والمقدس. بمعنى إمكانية نسبة الإنجاز الإنساني إلى مصادر إلهية مطلقة وناجزة. لأن النتيجة التي تُنجر عن فعل الأسلامة تمثل في الواقع خصائص الفكر النسبية القابل للتتجدد دوماً لنصوص إلهية أو فكر إلهي متعال عن صفة الاجتهاد الإنساني. هل يمكن لأي مفكر الآن أن يبحث عن أصول المنطق الرياضي المعاصر في القرآن؟ وإذا افترضنا جدلاً أن هناك عقل مفكر مسلم خارق استطاع تحقيق ذلك، فإن المشكلة التي تظهر على السطح هي: هل نتخلى عن أضرب القياس التي خص الغزالي بذكرها واستخراجها من القرآن؟ هل اقتصر القرآن الكريم على علاقة واحدة من العلاقات التي تمثل في علاقة التعدي مع العلم أن المنطق الرياضي المعاصر قد كشف إمكانيات متعددة للعلاقات المنطقية غير التعدي؟ الظاهر أن السير في هذا الطريق يجعلنا نؤدي المقدس إذ نحن أردنا مجده. هذا ما يجعلنا نقول أن الطريق محفوف بالمخاطر، كما يولد متابع جمة.

وهنا يمكن أن ننهي هذا الكتاب بلاحظة تصحيحية، فال فكرة التي انتشرت بين العديد من الدارسين هي أن ابن تيمية هو أول مسلم قام بعملية أسلامة المعرفة، لكن من خلال العمل الذي أجزناه، يمكن أن يعارض كل من قال بذلك أمثال أستاذنا الدكتور "الرواوي بغوره" في كتابه الموسوم بـ"الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس"، الذي أعلن في الفصل الرابع المخصص لإسلامية المعرفة بين مشروعية المعرفة وإرادة المعرفة، أنه ((يشكل ابن تيمية المرجعية الأولية لخطاب إسلامية المعرفة ويظهر ذلك في أن طه جابر العلواني وهو كبير منظري إسلامية المعرفة قدم دراسة كاملة عنوانها: ابن تيمية إسلامية المعرفة.)) وإن كان هذا الكتاب المذكور فعلاً يحلل هذه الظاهرة عند شيخ الإسلام، فإن هذا ليس الدليل الكافي على أنه أول من أسس هذا الخطاب. فالغزالي دون أدنى شك هو السابق له في هذا الميدان، خاصة في عملية "إسلامية المنطق".

ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكم والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثانية، 1984، ص 52. وقد حاول الوليد بن رشد تبرير هذا الانقسام والانفلات في انتماءات الغزالى، خاصة بالنظر إلى مواقفه إزاء بعض المسائل من كتاب إلى آخر، مثل مشكاة الأنوار الذي كان فيه الغزالى قريبا جدا من الفلاسفة أما كتاب تهافت الفلسفه فكان على الصد من ذلك تماما. وهذا التبرير قد يعود إلى أن الغزالى كان يساير عامة الناس ويجاملهم من خلال تواريه خلف بعض الأطروحات التي يهاجم فيها الفلسفه. وأنه لم يكن صادقا وحرا في أفكاره إنما ظروف الزمان والمكان كانت أقوى من آرائه. يمكن التوسع في هذه الفكرة بالعودة إلى كتاب ابن رشد: تهافت التهافت، القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثالثة، 1980، ص 200 وما يليها. وعدم ثبات الغزالى على رأي واحد في آرائه الفلسفية وحتى الدينية، قد لاحظه معلم ورفيق بن رشد في المجالس وهو "أبو بكر بن طفيل"، حيث نجده يقول في مقدمات كتابه حي بن يقطان بعدما قدم عرضا نقديا لكل من فلسفة الفارابي وابن سينا والغزالى ما يلي: "وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالى، فهي بحسب مخاطبته للجمهور، تربط في موضع وتحل في موضع، وتکفر بأشياء ثم تتحولها" ويرهن ابن طفيل على هذا الارتجاج الفكري عند الغزالى بمثال هو: "... من جملة ما کفر (أي الغزالى) به الفلسفه في كتاب التهافت إنكارهم لحضر الأجساد وإثباتهم الثواب والعذاب للنفوس خاصة (وتحتل هذه المسألة المرتبة العشرين من تهافت الفلسفه وقد عنونها الغزالى بـ: في إنكار لبعث الأجساد، ورد الأرواح إلى البدن، وجود النار الجسمانية، وجود الجنة والجحور العين، وسائر ما وعد به الناس. وقولهم: إن كل ذلك ضربت لعوما الخلق، لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين، وهما أعلى رتبة من الجسمانيين). ثم قال في أول كتاب "الميزان" أن هذا الاعتقاد (أي الاعتقاد بإنكار حشر الأجساد) هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع. ثم في كتاب "المنقذ من الضلال والبل فضح بالأحوال (لكننا نجد اليوم الكتاب بعنوان مخالف جزئيا وهو المنقذ من الضلال والموصى إلى ذي العزة والجلال): إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية، وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث". ومن هذا المثال نفهم مدى التناقض الذي وقع فيه الغزالى، فهو قد كفر نفسه ظاهريا ودون أي شك، ولأنه صوفي المذهب، وهو لا ينكرون لبعث الأجساد، وهذا النكرا كفر، إذن فقد كفر نفسه ضرورة. للتوسيع في موقف ابن طفيل من الغزالى يمكن العودة لـ ابن طفيل: حي بن يقطان، تقديم الزواوى بغوره، موقف للنشر الجزائري، الطبعة الثانية، 1994، ص 16.

2 Aristote: la métaphysique, traduit jules Barthélemy saint-hilaire, Pocket-brodard et taupin, Paris, 1991, livre A, chapitre VII, 993a, p82.

3 روبي بلانشى: المنطق وتاريخه، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، ص 24.

4 الفارابي: الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق بيروت، الطبعة الثانية، 1986، ص 110

- ٥ ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق موفق فوزي الجب، دار الينابيع دمشق، 1996، ص 50.
- ..../.../srayyan/AppData/Local/Temp/AVSTemp9608787/AvsTmpDII4707/AvsTmpDII4707/\_ftnref6 \_OPS/c\_5.htm - محمد علي أبو ريان: أسلمة المعرفة، دار المعرفة الجامعية، 1997، ص 387.
- ٦ طه جابر العلواني: إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي القاهرة، الطبعة الأولى، 1996.
- ٧ طه جابر العلواني: ابن تيمية وإسلامية المعرفة، الدار العالمية لكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي - فرجينيا، الطبعة الثانية، 1995، ص 20.
- ٨ محمد سعد رمضان البوطى: كبرى اليقينيات الكونية (وجود الخالق ووظيفة المخلوق مع تمييز بالغ الأهمية في منهج البحث العلمي عن الحقيقة عند علماء المسلمين وغيرهم)، دار الفكر المعاصر، الطبعة الثامنة، 1982. وإسماعيل الفاروقى: إسلامية المعرفة (المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات)، دار الهادى للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2001. (تقديم عبد الجبار الرفاعى)
- ٩ أفلاطون: السوفسطائي (علم تقسيم العلوم)، ترجمة شوقي داود قزار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، المجلد الثاني ضمن المحاورات الكاملة، ص 254.
- ١٠ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الخامسة، 1981، ص 419.
- ١١ هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصیر مروة وحسن قبيس، عويدات للنشر والطباعة بيروت، الطبعة الثانية، 1998، ص 275 - 278.
- ١٢ أرسطو: بروتوبتيقوس (دعوة للفلسفة)، ترجمة عبد الغفار مكاوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، فقرة ب ٦، ص 32.
- ١٣ إرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، 1957، ص 113.
- ١٤ مالك بن نبي: القضايا الكبرى، دار الفكر الجزائري دمشق، الطبعة الأولى، 1991، ص 176 وما يليها.
- ١٥ ذكريا بشير إمام: الفلسفة التوارنية القرآنية عند الغزالي، مكتبة الفلاح الكويت، الطبعة الأولى، 1989، ص 61.
- ١٦ حسين مروة: النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الثاني (المعتزلة - الأشعرية - المنطق)، دار الفارابي anep الجزائر، الطبعة الثانية، 2002، ص 460.
- ١٧ من النماذج على ذلك نجد: عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفى في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، ص 466. ومحمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام، دار الجامعات المصرية الإسكندرية، 1970، ص 153. وصالح أحمد الشامي: الإمام الغزالى، دار القلم دمشق، الطبعة الأولى، 1993، ص 35 وما تلاها.
- ١٨ الغزالى: المنقد من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندرس بيروت، ص 81. كذلك نجد الغزالى يختتم أحد كتبه المنطقية وهو معيار العلم بعبارة دعاء تعكس انهمامه بمشكلة تجاوز التقليد والخطو نحو التجديد، إذ يقول: "الله يوفق متأمل الكتابين (يقصد كتاب معيار العلم وكتاب ميزان العمل) للنظر إليهما بعين العقل لا بعين التقليد..." ص 222.
- ١٩ الغزالى: المنقد من الضلال، مرجع سابق، ص 129.

20 هذه الأسطورة تناقلها شعراء التراجيديا في اليونان القديمة خاصة أشخيليوس صاحب مسرحية "بروميثوس في الأغلال" و"الفرس" ... وقد ترجمها عن اليونانية الدكتور عبد الرحمن بدوي. ويوربيديس صاحب الكثير من المسرحيات وقد وصل إلىنا منها تسع عشرة وأهمها "إفيجينيا في أوليس"، و"إلكترا"، و"أندروماك" ... وثالث أهم شاعر تراجيدي والذي كان معاصراً لiyorبيديس هو سوفوكليس، حيث وصلت إلىنا من بين أعماله الكثيرة سبع مسرحيات فقط وهي: التراخيات (أو بنات تراخياس) وأنتيجون (المسرحية التي افتتن بها هيجل) وأجاكس (الذي جن جنونه وذبح كل حيوانات معسكر اليونانيين أمام أسوار طروادة بسبب تغلب أوديسيوس عليه في قيادة جنود أخيه بعد مصرعه) وإلكترا (ابنة أجاممنون وأخت إيفيجينا وقاتلة أمها الخانة) وفي لوكيت (الذي احتفظ بسهام هرقل) وأوديب في كولوفون، وأوديب ملكا. وفي هذه الأخيرة يذكر صوفوكليس قصة أوديب عندما وصل إلى أبواب طيبة حيث يجلس السفينكس وهو كائن بوجه امرأة ومؤخرة أسد وجناحا طائر، وهو حارس المدينة يلتهم كل من عجز عن الإجابة على أسئلته الصعبة. وقد سمح لأوديب بالدخول لأنه استطاع حل اللغز القائل: مخلوق ذو أربعة أقدام وقدمين وثلاثة أقدام. للتوسيع يمكن العودة للمصدر وهو: Sophocle: *Œdipe roi*, traduction de Paul Mazon , société d'édition les belles lettres, France, 1962, pp 207-208.

أن نجعل المقارنة بين بنية هذه القصة المسرحية وبينية السيرة الذاتية التي ذكرها الغزالى في "المنقذ من الضلال" عملاً مقبولاً، فإن فشل كل رواد مدينة طيبة في الدخول ما عدا أوديب، فإن كل العلوم عند الغزالى قد فشلت في اجتياز امتحان اليقين ما عدا التصوف. أليس هذا تطابقاً في صورة السرد وبينيته؟ هل من الممكن فعلاً أن يكون الغزالى قد نسج على منوال صوفوكليس؟ إن إثبات هكذا أطروحة يتعبر عملاً جريئاً وطريفاً كما تحفوه الكثير من المخاطر والصعوبات.

21 الغزالى: معيار العلم في فن المنطق، الطبعة العربية بمصر، الطبعة الثانية، 1927، ص 29. كذلك: المنقذ من الظلال، مرجع سابق، ص 84.

22 هذا ما نلاحظه في كل كتابات النزعة العقلية مثل أفلاطون: ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، 2000، ص 40. كذلك أفلاطون: جورجياس: ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 43. وديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسده، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت باريس، الطبعة الثانية، 1982، فقرة 3، ص 48. وسيبنتوا:

علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر تونس، ص 139. أو Spinoza: *L'éthique*, traduit par Roland Cailliois, édition Gallimard, france, 1954, proposition XL, scolie II, pp 121-122.

23 الغزالى: المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص 84 - 85.

24 المرجع نفسه، ص 91 - 92.

25 المرجع نفسه، ص 97 - 98.

26 الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال بيروت، 2002، ص 43.

27 أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الجزء الثاني - الأشعار، دار النهضة العربية بيروت، الطبعة الخامسة، 1985، ص 21.

28 الغزالى: المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص 127 - 129.

ص 64.

٣٦ إمانويل كانط: نقد العقل المضطـ، ترجمة موسى وهبة، مركز الإمامين الراشدين للطباعة والنشر، ص 36.

٣٧ من النماذج على هذه الدراسات نجد كتاب حمامة البخاري "التعلم عند الغزالـ" الذي انتهى إلى أن: "الغزالـ صاحب نظرية في التعلم لا تلتقي، في الكثير من جوانبها، فحسب مع النظريات الحديثـ والمعاصرـة، بل تسقـها بما يزيد عن الثمانـية قرون إلى الكثير من الحقائق والآراء...". وكذلك دراسته الأخرى الموسومة بـ: "الإدراك الحسي عند الغزالـ" والذي خلص كذلك إلى: "أن علم النفس الحديث لا يوافق الغزالـ في تفسيره لعملية التذكر... أن الغزالـ في مفهومه وتعريفه للمخيـلة ولوظائفها لا يختلف عن المفهوم الحديثـ لعملية التخيـل المتمثلـ في الاستـعادة والابتـكار...". كما نجد الدراسة التي أعدـها الأستاذـ علي زبيـكي حول "فكرة العـلية في فلسفة الغـزالـ أبي حامـد" قد تناولـت بالمقارنة فكرة العـلية بين الغـزالـ وهـيـومـ، لكنـه تقطـنـ إلى أن الغـرض عند كـلا الفـيلسوفـين مختلفـ جداـ، لأنـ المناخـ الفـكريـ لـزمنـهما مختلفـ، لذلك نجـدهـ قد انتـهيـ إلى نـتيـجةـ نـوافـقـهـ عـلـيـهاـ، عـلـيـ خـالـفـ الـدرـاسـتـيـنـ السـابـقـتـيـنـ لـلـأـسـتـاذـ حـمـامـةـ الـبـخـارـيـ إذـ يـقـولـ: "مـ يـكـنـ الغـزالـ يـهدـفـ إـثـابـاتـ فـكـرـةـ العـلـيـةـ بـيـنـ الـعـلـةـ وـالـمـاعـلـوـلـ عـنـ طـرـيـقـ تـفـسـيرـ تـجـربـيـ أوـ عـقـليـ لـمـوـضـوـعـ، بلـ كـانـ هـدـفـهـ تـفـنـيدـ العـلـيـةـ الطـبـيـعـيـ لـيـقـيمـ مـقـامـهاـ العـلـيـةـ الإـلـهـيـ... وـجـهـةـ نـظـرـ دـينـيـ صـرـفـةـ، وـهـذـاـ مـ يـكـنـ مـقـصـدـ هـيـومـ فـيـ شـيءـ لـأـنـهـ نـظـرـ إـلـىـ الـمـسـأـلـةـ مـحـلـلاـ لـلـعـاصـرـ الـتـيـ يـتـأـلـفـ مـنـهـاـ عـقـلـنـاـ". كـماـ أنـ الـبـنـيـةـ الـذـهـنـيـةـ لـهـيـومـ تـخـلـفـ تـامـاـ عـنـ إـيـانـ الغـزالـ وـيـكـفـيـ أـنـ نـسـتـحـضـرـ الـفـقـرـةـ الـأـخـرـيـ مـنـ كـتابـ هـيـومـ الرـئـيـسيـ لـنـدـرـكـ الـتـنـاقـضـ بـيـنـهـمـاـ لـأـنـهـ قـرـرـ بـدـوـنـ هـوـادـةـ أـنـهـ يـبـغـيـ رـمـيـ الـكـتـبـ الـمـيـافـيـزـيـقـيـةـ الـتـيـ لـاـ تـحـتـويـ أـيـ إـشـارـةـ إـلـىـ مـاـ هـوـ تـجـربـيـ. لـلـتوـسـعـ وـالـتـأـكـدـ يـكـنـ الـعـودـةـ إـلـىـ الـكـتـبـ التـالـيـةـ حـسـبـ التـرتـيبـ الـذـكـرـ ذـكـرـ بـهـ:

- حـمـامـةـ الـبـخـارـيـ: التـلـعـمـ عـنـ الغـزالـ، المؤـسـسـةـ الـوطـنـيـةـ لـلـكـتـابـ الـجـزاـئـرـ، الـطـبـعـةـ الثـانـيـةـ، 1991، ص 171.

- حـمـامـةـ الـبـخـارـيـ: الـإـدـرـاكـ الـحـسـيـ عـنـ الغـزالـ، دـيـوانـ الـمـطـبـوعـاتـ الـجـامـعـيـةـ الـجـزاـئـرـ، ص 106 وـمـاـ بـعـدـهـ.

- عـلـيـ زـبـيـكـ: فـكـرـةـ العـلـيـةـ فـيـ فـلـسـفـةـ الغـزالـ أبيـ حـامـدـ درـاسـةـ مـقـارـنـةـ منـهـجـيـةـ نـقـديـةـ، دـيـوانـ الـمـطـبـوعـاتـ الـجـامـعـيـةـ الـجـزاـئـرـ، ص 450.

- دـافـيدـ هـيـومـ: تـحـقـيقـ فـيـ الـذـهـنـ الـبـشـريـ، تـرـجـمـةـ مـحـمـدـ مـحـجـوبـ، المنـظـمـةـ الـعـرـبـيـةـ لـلـتـرـجـمـةـ، بـيـرـوـتـ، الـطـبـعـةـ الـأـوـلـىـ، 2008، فـصـلـ 12ـ، الـقـسـمـ ثـالـثـ، ص 208.

٣٨ الغـزالـ: الـمـنـقـذـ مـنـ الـضـلـالـ، مـرـجـعـ سـابـقـ، ص 133 إـلـىـ نـهاـيـةـ الـكـتـابـ.

٣٩ روـبـيرـ بلاـشـيـ: الـمـنـطـقـ وـقـارـيـخـ مـنـ أـرـسـطـوـ حتىـ رـاسـلـ، تـرـجـمـةـ خـلـيلـ أـحمدـ خـليلـ، دـيـوانـ الـمـطـبـوعـاتـ الـجـامـعـيـةـ الـجـزاـئـرـ - المؤـسـسـةـ الـجـامـعـيـةـ لـلـدـرـاسـاتـ وـالـنـشـرـ وـالـتـوزـيعـ لـبـلـانـ، ص 85.

٤٠ يـانـ لوـكاـشـيفـتشـ: نـظـرـيـةـ الـقـيـاسـ الـأـرـسـطـيـةـ مـنـ وـجـهـةـ نـظـرـ الـمـنـطـقـ الـصـورـيـ الـحـدـيثـ، تـرـجـمـةـ عبدـ الحـمـيدـ صـبـرـةـ، نـصـ الـمـعـارـفـ الإـسـكـنـدـرـيـةـ، 1961، ص 19. (الـصـفـحةـ تـابـعـةـ مـلـقـنـ نـصـ لوـكاـشـيفـتشـ وـلـيـسـ مـلـقـنـ الـكـتـابـ كـكـلـ)

٤١ المـرـجـعـ نـفـسـهـ، ص 285. وـتـبـعـيـةـ فـكـرـ أـرـسـطـوـطـالـيـسـ الـتـلـمـيـذـ لـفـكـرـ أـسـتـاذـهـ أـفـلاـطـوـنـ مـنـ الـمـسـائـلـ الـتـيـ أـثـارـتـ جـدـلاـ كـبـيرـاـ بـيـنـ مـؤـرـخـيـ الـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ، عـلـيـ اعتـبارـ أـنـ المـزـاجـ الـذـهـنـيـ لـأـرـسـطـوـ مـخـتـلـفـ فـيـ مـسـائـلـ عـدـةـ عـنـ المـزـاجـ الـذـهـنـيـ لـأـفـلاـطـوـنـ. إـذـ أـنـ أـرـسـطـوـ كـانـ ابنـ طـبـيـبـ كـمـاـ اـنـتـفـعـ بـالـمـلـعـومـاتـ الـتـيـ سـاـهـمـ الإـسـكـنـدـرـ بـتـوـفـيرـهاـ مـاـ جـعـلـ الـلـوـسـيـوـمـ مـنـ الـمـدـارـسـ الـعـلـمـيـةـ -

لا الدينية - الأولى في التاريخ باعتبارها مركزاً لتجميع البيانات والملحوظات. هذا إضافة إلى أن أرسطو ذاته لا يكفي عن انقاد نظرية الصور أو المثل عند أفالاطون. لكن في النهاية فإنه أخذ بالخطوط الكبرى للمثالية الأفلاطونية وإن خالقه في بعض الأمور. للتوسيع في هذا الموضوع يمكن الاستزادة من الكتب التالية:

- 1- ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي -فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جتكر، هيئة أبو ظبي للثقافة والترااث، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2010، ص 87.
- 2- أرسطوطاليس: الميتافيزيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 2009، الكتاب الثالث عشر، فقرة 3078-3107، ص .562
- 3- أرسطوطاليس: الفيزياء(السمع الطبيعي)، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، المغرب بيروت، 1998. الفصل التاسع، ب 191-23/2-192، ص .39
- 4- أرسطوطاليس: النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1949، فقرة 3، ظ-30، ص 406

٤٦ ديوجينيس اللاذري: حياة مشاهير الفلسفه، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، الكتاب الخامس، فقرة 22، ص 386. ومن الكتب الكثيرة التي ذكرها ديوجين يمكن أن نلاحظ الكتب التي ترتبط بالتعليق من حيث الموضوع وهي: عن الشعراء، عن الريطاوريقا أو جريلوس، السفسطاني، منيكسينوس، عن العلم، عن المباحث الجدلية، حلول للمباحث الجدلية، التقسيمات السفسطانية، عن الأضداد، عن الأجناس والأنواع، عن الصفات الجوهرية، مذكرات تتعلق بالبراهم المستخدمة في الدحض والتفنيد، عن المعانى المتعددة المصطلحات أو التعبيرات المحددة، عن المبدأ المنطقي، التقسيمات المنطقية، عن السؤال والجواب (في الجدل)، القضايا الخلافية، الأقسى، التحليلات القبلية، التحليلات البعدية، عن المناهج المنطقية، التعريفات الخاصة بالطوبيق، القياس المنطقي ومصطلحاته، التقسيم المنطقي، قياسات إضمارية ريطوريقية، أقىسة التمثيل، عن التأويل... الخ

٤٧ ول وايرل ديورات: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء الثاني من المجلد الثاني 7، ترجمة محمد بدران، دار الجبل للطبع والنشر والتوزيع - المنظمة العربية للترجمة والثقافة والعلوم تونس، الكتاب الخامس، ص 89. وإبراهيم سالمة: مقدمة كتاب الخطابة لأرسطو، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، 1953، ص 6.

.Aristote: Rhétorique, traduit par C.E. Ruelle, librairie général française, 1991, livre premier, §11, 1355 a, p79 38

٤٩ أرسطوطاليس: في الشعر، ترجمة أبي بشر متى يونس القنائى، تحقيق شكري محمد عياد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، 1967، ص 65.

٤٠ ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو (أنالوطيقى الثانى أو البرهان)، المجلد الخامس، تحقيق جبار جيهامى، دار الفكر اللبناني بيروت، الطبعة الأولى، 1992، المقالة الأولى، فقرة 31، ص 445 .41 أرسطوطاليس: في الشعر، مرجع سابق، ص 106 إلى 111.

٤٢ Aristote: la métaphysique, Op. Cit, livre 4, chapitre 3, 1004 b, p 132. Et Michel Gourinat: Aristote et ses Successeurs, In les philosophes de l'antiquité au XXe siècle: histoire et portraits, sous la direction de Maurice Merleau-Ponty, librairie générale française, 2006, p 208.

٤٣ أرسطو: باري أرمينياس أو كتاب العبارة، نقل إسحق بن حنين، ضمن منطق أرسسطو تحقيق عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول، وكالة المطبوعات الكويتية - دار القلم بيروت، الطبعة الأولى، 1980، فقرة 180 بـ/10، ص 103. وابن رشد: تلخيص منطق أرسسطو (قاطيغورياس وباري أرمينياس أو المقولات والعبارة)، المجلد الثاني والثالث، تحقيق جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص 133. وروبير بلانشي: المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص 38.

٤٤ الكسندر ماكوفلسي: تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، دار الفارابي بيروت، الطبعة الأولى، 1987، ص 95.

٤٥ أرسسطو: كتاب السوفسatie، نقل يحيى بن عدي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الجزء الثالث ضمن منطق أرسسطو، وكالة المطبوعات الكويتية - دار القلم بيروت، الطبعة الأولى، 1980، ص 1016. ومحمود يعقوبي: دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائري، 1993، ص 239.

٤٦ روبيه بلانشي: المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص 41 - 42.

٤٧ عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات الكويتية، الطبعة الثانية، 1977، ص 216. ولللاحظ أن الأستاذ علي سامي النشار قد اعتمد نفس الترتيب مع تسبيق المستصفى على القسطاس، وهذا في الفصل الثامن المععنون بن "مرج المنطق الأرسططاليسي" بعلوم المسلمين بواسطة الغزالي وموقف الغزالي من المنطق الأرسططاليسي" من كتابه المهم والذي طبع للكثير من المرات. وفي هذا الفصل طرح مشكلة رغم اضطرابها البنائي إلا أنها ذات علاقة وطيدة بالمشكلة المطروحة في مقدمة هذا الموضوع، كما أنها سوف تساعدنا في محاولة وضع عمل الغزالي المنطقي في موضعه الصحيح إزاء كل متنوح الحضارة الإسلامية، والمشكلة التي طرحتها هي كما يلي: هل تمثل كتب الغزالي المنطقية المختلفة وجهات نظر معينة أم كتبه المنطقية كلها إنما هي إعلان في قلب العالم الإسلامي عن فكرة يقينية منطق أرسسطو أم أن الرجل أراد أن يستعرض للمسلمين علوم الدنيا وأن يضع على المحك كل واحد منها، وكان تحليل المنطق هو خطوه الوحيد في رحلته الدينية الbasقة؟ ويظهر الخلل في بنية هذه المشكلة حسب اعتقادنا في أن صاحبها في الشطر الأول قد قابل بصيغة تعاكسيّة بين طرفين ليسا متعاكسيّن أصلًا، بل مستقلين من حيث المعنى. وتبين ذلك أن في حالة كون كتب الغزالي المنطقية مثل جزءاً من النسق العام لفكرة، وهذا صحيح، فإن هذا لا يعاكس فرضية أن الغزالي كان موضوعياً في عرض المنطق الأرسطي من جهة، مبيناً يقينيته من جهة أخرى. للتوسيع في طرح وتحليل الدكتور علي سامي النشار يمكن العودة لكتابه: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية بيروت، 1984، ص 167.

٤٨ الغزالي: مقاصد الفلسفة، مطبعة السعادة مصر، الطبعة الأولى، ص 3.

٤٩ المراجع ذاته، ص 7.

٥٠ أرسسطو: الخطابة، الكتاب الأول، ترجمة إبراهيم سلامة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، 1953، ص 107.

٥١ Aristote: éthique à Nicomaque, traduit J. Barthélemy saint-hilaire, librairie général française, 1992, livre 3, chapitre VIII, §13, p 143.

٥٢ عبد الحميد صبرة: مقدمة كتاب نظرية القياس الأرسطية، مرجع سابق، ص 42.

٥٣ روبيه بلانشي: المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص 143.

٤٤ الغزالى: مقاصد الفلسفه، مرجع سابق، ص 6-7. وكذلك: علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، مرجع سابق، ص 7.

٤٥ جعفر آل ياسين: المنطق السينيوي، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص 14.

٤٦ الفارابي: احصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الأنجلو مصرية، الطبعة الثالثة، 1968، ص 68. واستعماله لكلمة الصناعة لم تقتصر على هذا الكتاب، بل في جميع كتبه مثل: الألفاظ المستعملة في المنطق، مرجع سابق، ص 111. وقد استعمل كذلك عبارة الصنائع البرهانية أو الصناعة القياسيه عند تحديده مفهوم صناعة الخطابة في كتابه: كتاب في المنطق (الخطابة)، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976، ص 7 - 9. والتقسيم الذي قدمه ابن سينا للمعارف على اعتبارها إما تصوراً أو تصديقاً، لم يكن من وضعيه بل نجده عند الفارابي أولاً، إذ يحدد التصديق التام على أنه اليقين بذاته والمرتبط بتطابق الاعتقاد الذهني للوجود الخارجي تطابقاً تاماً وليس مقاربة فقط مثل الاستقراء، والتصور التام على أنه الذي يلخص الشيء بما يخصه. للتوضيح يمكن العودة لـ: الفارابي: كتاب البرهان، موفر للنشر، سلسلة الأنبياء الجزائري، 1993، ص 52. وقد توارث هذا التقسيم حتى وصل عند الغزالى كذلك، فهو يقول في بداية "مقاصد الفلسفه" بأن العلوم محصورة في قسمين هما التصور والتصديق. ولم يشذ ابن خلدون عن هذا التقليد عندما قال في الفصل المخصص للمنطق في مقدمته بأن: "الإنسان لما خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم والصناعات وكان العلم إما تصوراً للماهيات ويعنى به إدراك ساذج من غير حكم معه، وإما تصديقاً أي حكماً، بشوت أمر لأمر..." للتوضيح يمكن العودة لـ: ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الثانية، 1998، ص 452.

٤٧ يمكن العودة للمعاجم التالية:

André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P U F «Quadrige» 1<sup>e</sup> édition, 2002, p. 1105.

أو الترجمة العربية له: أندريل لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد 3، تعریف خلیل احمد خلیل، منشورات عویدات بيروت - باريس، الطبعة الثانية، 2002، ص 1428.

أو جميل صليبا: المعجم الفلسفى، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1982، ص 736.

٤٨ هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفه العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، ص 190.

٤٩ الغزالى: مقاصد الفلسفه، مرجع سابق، ص 24.

٥٠ أرسطو: التحليلات الأولى، نقل تذاري، تحقيق عبد الرحمن بدوى، الجزء الأول، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، الطبعة الأولى، 1980، المقالة الأولى، 24 ب - 25/20، ص 142 - 143.

٥١ المراجع ذاته، المقالة الرابعة، 25 ب - 25، ص 148. ويان لوکاشيفيتش: نظرية القياس الأرسطية، مرجع سابق، ص 14 - 15.

٥٢ الغزالى: مقاصد الفلسفه، مرجع سابق، ص 91.

٥٣ الغزالى: معيار العلم في فن المنطق، مرجع سابق، ص 25 - 26.

٥٤ الغزالى: تهافت الفلسفه، مرجع سابق، ص 40.

- ٤٦ محمد مهران: المنطق والموازين القرآنية (قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالى)، المعهد资料العامي للتفكير الإسلامي  
القاهرة، الطبعة الأولى، 1996، ص 17.
- ٤٧ الغزالى: معيار العلم في فن المنطق، مرجع سابق، ص 69.
- ٤٨ المراجع نفسه، ص 198.
- ٤٩ علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 171.
- ٥٠ الغزالى: محك النظر، ص 4.
- ٥١ المراجع ذاته، ص 13. وعلي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 171.
- ٥٢ يمكن العودة للكتب التالية: أرسسطو: كتاب العبرة، مرجع سابق، فقرة 13، 22 أ - 15، ص 125. وأرسسطو: التحليلات الأولى: مرجع سابق، فقرة 3، 25 أ - 30، ص 145. ويان لوكاشيفيتتش: نظرية القياس الأرسطية، مرجع سابق، ص 190.  
وروبيير بلاشى: المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص 91. وعلى سامي النشار: المنطق الصورى منذ أرسسطو، مرجع سابق،  
ص 243. والغزالى: محك النظر، مرجع سابق، ص 15.
- ٥٣ الغزالى: محك النظر، ص 62.
- ٥٤ الغزالى: القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى، تحقيق إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية  
القاهرة، دون طبعة ودون تاريخ، ص 217. أو الغزالى: القسطاس المستقيم، طبعة القاهرة، 1353، ص 188. نقلًا عن علي  
سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 192.
- ٥٥ محمد مهران: المنطق والموازين القرآنية، مرجع سابق، ص 9.
- ٥٦ الغزالى: القسطاس المستقيم، مرجع سابق، ص 194. أو الغزالى: القسطاس المستقيم، القصور العوالى، بين رسائل الإمام  
الغزالى، تحقيق محمد أبو العلاء، الجزء الأول، مكتبة الجندي القاهرة، دون تاريخ، ص 7. نقلًا عن محمد مهران: المنطق  
والموازين القرآنية، مرجع سابق، ص 20.
- ٥٧ الغزالى: القسطاس المستقيم، مرجع سابق، ص 43.
- ٥٨ المراجع نفسه، ص 42 - 43.
- ٥٩ المراجع نفسه، ص 14 - 15.
- ٦٠ يمكن العودة للكتب التالية: عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، مكتبة النهضة العربية بيروت، الطبعة  
الخامسة، 1979، ص 89 وما تلاها. وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار  
الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، 1984، ص 300. ومصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية، دار المعارف القاهرة،  
الطبعة الأولى، 1995، ص 59.
- ٦١ الغزالى: القسطاس المستقيم، مرجع سابق، ص 21 - 29.
- ٦٢ المراجع نفسه، ص 38.
- ٦٣ علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق،  
ص 172.

٤٤ الغزالى: المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافى، دار الكتب العلمية بيروت، 1413 هـ  
ص 10.(نلاحظ هنا أن عنوان الكتاب ورد المستصفى في علوم الأصول رغم أن كل المراجع الأخرى تتحدث عن:  
"المستصفى من علم الأصول" ونفس العنوان نجده في طبعة دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي ببلننان  
وكل الطبعات الأخرى، لذا نجهل سبب شذوذ هذه الطبعة الإلكترونية التي استعملناها).

٤٥ المرجع نفسه، ص 4.

٤٦ المرجع نفسه، ص 42.

٤٧ عبد الرحمن بدوى: منطق أرسطو، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، الطبعة الأولى، 1980، ص 7. وتجدر الإشارة هنا أن الترجمات العربية لم تكن دوما كما وصفها عبد الرحمن بدوى في حالة منطق أرسطو الذي اتسم بالدقة والكثرة والتوف على حد تعبيره. ففي حالة كتب أخرى نجد العكس تماما، خاصة كتاب الخطابة لأرسطو. حيث يقول بدوى الذي حقق وعلق على ذات الكتاب متساءلا من سقامة هذه الترجمة ما يلي: ((الترجمة العربية التي نقدمها جاءت بوا للأسف سقيمة، انحرفت عن معانى النص وأساءت فهمه... لأن المترجم عبر باللفاظ واصطلاحات غريبة يعسر على المراء أن يفهم السر في التجاھه إليها ولأنه كان بعيدا عن المنطق ومصطلحاته فكان يتزوج ترجمة لغوية حرافية)) وهذا ما يجعلنا لا نصدر حکما جازما بأن كل الترجمات التي قام بها العرب الأوائل خاصة في القرن الثاني للهجرة بأنها ممتازة بالكمال والدقة، وهذا ما ذهب إليه الأستاذ روبر بلانشي معللا سبب ابتعاد هذه الترجمات عن الكمال والدقة، بالترجمة غير المباشرة من اليوناني والاختلاف القائم بين طبيعة اللغة السامية كالعربية واللغة الآرية مثل اليونانية واللاتينية، ونفس الموقف أعلنه إرنست رينان عندما علل الرداءة في الترجمة بعدم معرفة المترجمين بمادة الترجمة وهي الفلسفة والمنطق رغم استفادتهم بشرطي الترجمة المتبقين وهما: اللغة المترجم منها واللغة المترجم إليها. وبالفعل فإننا نجد هذه الترجمة فقيرة من حيث الألفاظ الفلسفية والمنطقية العربية، لذا اللجوء للتعریب المطلق عن اليوناني مما خلق نصا عربيا مفككا لا رابط عضوي فيه، إذ نجد المترجم المجهول يقول: ((إن الريتوoricة ترجع على الديالكتيقيه... التفكير شيء من السلجسة والسلجسة قد ترى أنها من الديالكتيقيه...)) إلى غير ذلك من التركيبات اللغوية التي تشكل عائقاً لفهم، كما تعكس فقر وعجز اللغة العربية عن توظيف المصطلحات الفلسفية والمنطقية في ذلك الزمان. للتوسيع والاطلاع يمكن العودة لـ أرسطوطاليس: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تحقيق وتعليق عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، 1997، الصفحة الأولى - 3 - 7. وروبر بلانشي: المنطق وتأريخه، مرجع سابق، ص 195. وكذلك إرنست رينان: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص 66.

٤٨ جول تريكو: المنطق الصورى، ترجمة محمود يعقوبى، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ص 42. وإدوار جونو: الفلسفة الوسيطية، ترجمة علي زيزعور، دار الأندرس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، الطبعة الثالثة، 1982، ص 42.  
وعلى سامي النشار: المنطق الصورى منذ أرسطو، مرجع سابق، ص 22.

٤٩ الغزالى: المستصفى، مرجع سابق، ص 35. والغزالى: معيار العلم في فن المنطق، مرجع سابق، ص 118.

٥٠ يحيى هويدى: ما هو علم المنطق - دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، الطبعة الأولى، 1966، ص 10.

٥١ الغزالى: مقاصد الفلاسفة، مرجع سابق، ص 34.

٩٢ الغزالى: المنقد من الضلال، مرجع سابق، ص 81.

٩٣ علي سامي النشار: الملنط الصورى منذ أرسطو، مرجع سابق، ص 5 - 6.

٩٤ الغزالى: مقاصد الفلسفه، مرجع سابق، ص 6.

٩٥ الغزالى: معيار العلم، مرجع سابق، ص 36.

٩٦ للتوسيع في مشكلة العلاقة بين الملنط والأسطورة يمكن العودة للكتب التالية:

- Lucien Lévy-Bruhl: *La Mythologie primitive*, Presses Universitaires de France Paris, 1963, Introduction, pp V-XLVI.

برويل في مقدمة مؤلفه هذا الطبائع الخاصة بالأساطير البدائية ومنها الطبيعة أو الخاصية المتشذبة المتفتقة واللامتناقضة في بعض الأحيان، وسبب افتقارها للترابط المنطقي. علاقة الأسطورة بالأحلام التي تتميز بالخصائص السابقة الذكر.

- هـ فرانكفورت وآخرون: ما قبل الفلسفة - الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ص 20 - 22.

٩٧ الشهريستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، الجزء الأول، المكتبة العصرية بيروت، 2003، ص 23. وابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 423. وعبد المجيد أبو الفتوح بدوى: التاريخ السياسي والفكري للمذهب السنى، عالم المعرفة جدة، الطبعة الأولى، 1983، ص 52 - 53.

٩٨ عبد الجبار المعتزى: شرح الأصول الخمسة، الجزء الثاني، موفم للنشر الجزائري، 1990، ص 331.

٩٩ الغزالى: المنقد من الضلال، مرجع سابق، ص 98 - 99.

١٠٠ المرجع ذاته، ص 105. وعلى سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 173.

١٠١ الغزالى: القسطاس المستقيم، مرجع سابق، ص 72 - 74. نقلًا عن محمد مهران: الملنط والموازن القرآنية، مرجع سابق، ص 25.

١٠٢ صاغ أرسطو بالتفصيل نظرية القياس في التحليلات الأولى الذي يحتوي على مقالتين، لذا يعتبر هذا الكتاب كتاباً منطقياً بامتياز. فقد تناول أرسطو في المقالة الأولى التي

ورد عنوانها "نظرية القياس": القياس الحتمي من الشكل الأول والشكل الثاني

وبعده مباشرة الشكل الثالث، ثم تطرق للضرر الغير مباشرة في الأشكال الثلاثة

أو ما يمكن أن نسميه برد الأقىسة. بعد ذلك حدد الأقىسة بالقضايا الموجهة، وهو من أصعب مباحث الملنط عند أرسطو وحتى في الأزمنة المعاصرة. حيث درس مختلف الحالات التي ترد فيها القضايا بين الاضطراري والوجودي والممكن وتطبيقاتها على الأشكال الثلاثة، وكيفية رد الأقىسة للشكل الأول الذي يعتبر الشكل الكامل بسبب طبيعة نتائجه التي تكون "كلية موجبة" التي ترمز للمعرفة العلمية التي تقضى على الماهيات، مقارنة بنتائج الشكلين الثاني والثالث أين تكون النتائج إما سالبة أو جزئية فقط. كما حدد أرسطو في هذه المقالة الأولى قواعد القياس الضرورية لتفادي الفساد في الاستدلال، وهي عموماً قواعد متعلقة بالحدود أولاً والقضايا ثانياً. وفي نهاية هذه المقالة تحدث أرسطو عن الأقىسة الشرطية باختصار، لكن في موضوع الأقىسة الشرطية ظهر تأويلاً متناقضًا بسبب الغموض فهناك من يعتبر أن أرسطو جاهل بالقضايا الشرطية وهذا ما يعني ضرورة أنه لن يكون على علم بالاقىسة الشرطية، وهذا ما جعل بعض الدارسين

المتحمسين - نقصد هنا طبعاً الدكتور علي سامي النشار وأمثاله من الذين يؤصلون للمناهج العلمية في الحضارة الإسلامية دون غيرها - يقرن بأن المسلمين تجاوزوا أرسطو في هذا الموضع وقاموا بتقسيم القياس إلى حملٍ وشرطٍ وقسموا الشرطي إلى متصل ومنفصل، لكن السؤال المطروح هنا لو كان فعلاً أرسطو جاهلاً بالقياس الشرطي فلماذا يقسم القياس إلى حملٍ فقط؟ إن التقسيم يعني وجود أكثر من جزء في المُقسَّم وإلا كان هذا التقسيم عبئاً دون طائل، ثم إننا نجد أرسطو يخصص فصلاً من المقالة الأولى تحت عنوان: "تفقد الأوسط في المقاييس التي ترفع إلى المحال، وفي المقاييس الشرطية، والمقاييس ذات الجهة". ثم أنه يفرد فصلاً من كتاب العبارة "للقضايا البسيطة والقضايا المركبة"، فيه يقر أن: "الحكم البسيط الكائن من فبنزلة إيقاع شيء على شيء، أو انتزاع شيء من شيء، والمؤلف من هذه فبنزلة القول الذي قد صار مركباً". ولو فرضنا أن أرسطو لم يتتبه بدقة لهذا القياس فإن شراحه قد قاموا بذلك وفصلوا المختصرون ووضحوا الغامض. وحتى معارضيه من الفلسفه الرواقين اللذين كانوا أصحاب مذهب صوري بحق، فقد جاء منطقهم نابع من فلسفهم الماديه الهرائقليطية التي تمجد الصيوره التي تتجسد في الأقيسه الشرطية المقيدة بالواقع لا التصورات المجردة. أما المقالة الثانية فقد كان عنوانها: "خصائص القياس، النتائج الكاذبة، أنواع الاستدلال الشبيهة بالقياس". ومجمل هذا الجزء الثاني كان مخصصاً لدراسة مختلف حالات الأشكال الثلاثة من حيث إنتاج نتائج كاذبة من مقدمات صادقة أو العكس أي الحصول على نتائج صادقة من مقدمات كاذبة. والبرهان الدوري الذي يدل على تجميع النتيجة وإحدى مقدمات القياس لتشكيل المقدمة الباقيه. وانعكاس الأقيسه الذي يعني الإظهار بعكس النتيجة إما على أن الحد الأكبر ليس موجوداً في الحد الأوسط أو إما أن الأوسط ليس موجود في الأصغر. والرفع إلى المحال أو ما يسمى بالخلف في هذه الأشكال الثلاثة. وبعد ذلك يتحدث أرسطو معرفاً بالاستقراء كنظريه مختلفة عن القياس والتمثل كذلك طريقه برهانية. وللحظ هنا أن الغزالى تقييد فيما يخص بأشكال القياس الحتمي بالتقسيم الأرسطي الذي قرر في التحليلات الأولى بأنه لا يمكن أن تكون إلا ثلاثة أشكال بالنظر إلى وضعية الحد الأوسط. ولم يشر بتاتاً - مثلما فعل ابن رشد لجالينوس (131) للشكل الرابع، مع العلم أن أرسطو رغم عدم تصريحه العلني بالشكل الرابع الذي ينسبه ابن رشد لجالينوس (200 م) ولو أن هذه الفكرة الرشدية يمكن التشكيك فيها حسب لوكاشيفيش (لأن تقسيم جالينوس كان منصباً على الأقيسة المركبة التي تضم أربعة حدود وليس الأقيسة الأرسطية البسيطة)، إلا أنه يقدم براهين فيها يستعمل أقيسة من الشكل الرابع أين يكون الحد الأوسط محمولاً في الكبriy و موضوعاً في الصغرى. كما أن التلميذ الأول لأرسطو: ثيوفراست قد قدم تعريفاً للشكل الأول بحيث يضم في طياته الشكل الرابع عندما قال معمماً أن الشكل الأول: "يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً في واحدة من المقدمتين محمولاً في الأخرى" وهذا ما يتبع إمكانية دمجهما معاً. ويبعد أن الغزالى لم يتطرق لكل هذه المشكلات التاريخية- المنطقية، ولم يهتم بالتفاصيل الجزئية المتعلقة بإنجازات أرسطو وثيوفراست والرواقين أو حتى جالينوس. وإنما سلم بصورة مطلقة أن أرسطو هو الذي "رتب لنا المنطق" وفقط. ولكن إهمال الغزالى مشكلة الشكل الرابع يطرح سؤالاً مهماً هو: هل ورد في القرآن شكل أو ميزان غير الموازين الحتمية الثلاثة؟ أم علينا الاجتهاد لإظهاره؟ للتوسيع يمكن العودة للكتب التالية:

- أرسطوطاليس: العبارة، مرجع سابق، فقرة 181 أ - 20، ص 104.
- أرسطوطاليس: التحليلات الأولى، مرجع سابق، فقرة 97 أ - 25، ص 221.
- روبيرانشي: المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص 170.

- يان لوكاشيفتش: نظرية القياس الأرسطية، مرجع سابق، ص 17 (مقدمة المترجم) و 42 و 59.

- علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 68.

- علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو، مرجع سابق، ص 464.

.103 محمد مهران: مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، 1994، ص 203 - 209.

104 محمد يعقوبي: دروس المنطق الصوري، مرجع سابق، ص 118. وقد قدم الأستاذ يعقوبي أمثلة بحدود معينة لكل قاعدة من قواعد القياس الحتمي، إذ استعمل الطريقة الأرسطية من خلال صياغة أقيسة فاسدة للدلالة على أن عدم احترام القاعدة يؤدي إلى هذا الفساد. وهناك في الحقيقة مؤلفات منطقية بيداغوجية أخرى تقدم قواعد القياس الحتمي بطريقة مختلفة، لكن الفرق هنا شكلي فحسب مثل الدكتور محمد مهران في الكتاب المذكور أعلاه (من الصفحة 210 إلى الصفحة 226) الذي يربّط قواعد القياس الحتمي مستعيناً بأستاذه زكي نجيب محمود صاحب "المنطق الوضعي" بالصورة التالية:

أولاً: قواعد التركيب: وفيه قاعدتين هما

1- يجب أن يتالف القياس من ثلاثة حدود.

2- يجب أن يتالف القياس الحتمي من ثلاث قضايا فقط.

ثانياً: قواعد الاستغراف، وفيه أيضاً قاعدتين

1- يجب أن يكون الحد الأوسط مستغرقاً في إحدى المقدمتين على الأقل.

2- لا يجوز استغراف حد في النتيجة ما لم يكن مستغرقاً في المقدمة التي ورد فيها.

ثالثاً: قواعد الكيف، ويحتوى أيضاً على قاعدتين هما

1- لا إنتاج من مقدمتين سالبتين.

2- إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة وجب أن تكون النتيجة سالبة.

رابعاً: قواعد خارج التصنيف، إذ لم يقم المؤلف لهما تسمية لكن يمكن تسمية القاعدتين الأوليتين خاصة بقواعد الكم وهي:

1- لا إنتاج من مقدمتين جزئيتين.

2- إذا كانت المقدمتين جزئية وجب أن تكون النتيجة جزئية.

3- لا إنتاج من مقدمة كبرى جزئية وصغرى سالبة. لكننا نرى أن هذه القاعدة خاصة

جداً إذ تتعلق بنوع الشكل الذي يتم استعماله فقط.

.105 روبر بلانشي: المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص 33. وبخصوص استعمال أفلاطون القسمة الثانية يمكن العودة إلى المحاورات التالية:

- أفلاطون: بوليتنيكوس (محاورة رجل الدولة)، ترجمة شوقي داود مراز، المجلد الثاني ضمن المحاورات الكاملة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 114.

- أفلاطون: السوفسطائي (علم تقسيم العلوم)، ترجمة شوقي داود مراز، المجلد الثاني ضمن المحاورات الكاملة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 235.

**٥٦** يان لوكاشيفتش: نظرية القياس الأرسطية، مرجع سابق، ص 44. وأرسطوطاليس: التحليلات الأولى، مرجع سابق، فقرة 67 ب - 30 و 68 ب - 20، ص ص 148-149. والنص الذي ترجمته تذاري أقل وضوحاً من النص الذي ورد في المتن (الترجمة المعاصرة لعبد الحميد صبرة كما وردت في نص لوكاشيفتش)، وقد ورد كما يلي في الترجمة العربية القديمة: "وأعني بالأوسط الذي هو في شيء وفيه شيء آخر (...) والرأس الكبير هو المقول على الأوسط، والصغرى هو المقول عليه الأوسط...".

**٥٧** الغزالى: القسطاس المستقيم، مرجع سابق، ص 21. نقلًا عن: محمد مهران: المنطق والموازين القرآنية، مرجع سابق، ص 42.

**٥٨** المرجع نفسه، ص 22 - 23.

**٥٩** روبير بلانشى: المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص 72. وعلي سامي النشار: المنطق الصورى منذ أرسطو، مرجع سابق، ص 433.

**٦٠** الغزالى: القسطاس المستقيم، مرجع سابق، ص 29.

**٦١** علي سامي النشار: المنطق الصورى منذ أرسطو، مرجع سابق، ص 434. وأرسطوطاليس: التحليلات الأولى، مرجع سابق، المقالة الأولى، فقرة 28 أ - 10، ص 158. والنص الذي نقله تذاري هو كما يلي: "فإن كانا جميعاً مقولين على شيء واحد بعينه أحدهما موجود في كله والآخر غير موجود في شيء منه، أو كلاهما موجودين في كله أو غير موجودين في شيء منه، فإني أسمى هذا الشكل الثالث. والأوسط هو الذي يقالان عليه، والأسنان هما المقولان، والكبير منهما أبعد من الأوسط، والصغرى أقربهما منه، والأوسط يوضع خارجاً من الرأسين أخيراً في الوضع. وليس يكون في هذا الشكل أيضاً قياس كامل...".

**٦٢** الغزالى: القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى، مرجع سابق، ص 204. ومحمد مهران: المنطق والموازين القرآنية، مرجع سابق، ص 50.

**٦٣** المرجع ذاته، ص 207.

**٦٤** محمد مهران: المنطق والموازين القرآنية، مرجع سابق، ص 60.

**٦٥** محمد أركون: قضايا في نقد العقل الدينى كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية، 2000، ص 300.

**٦٦** هاشم صالح: معركة الفكر في الساحة العربية، مقدمة ترجمة كتاب محمد أركون: قضايا في نقد العقل الدينى، مرجع سابق، ص 11.

**٦٧** محمد مهران: المنطق والموازين القرآنية، مرجع سابق، ص 34.

**٦٨** الغزالى: قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الغزالى، مرجع سابق، ص 625.

**٦٩** المرجع نفسه والصفحة ذاتها.

**٧٠** محمد مهران: المنطق والموازين القرآنية، مرجع سابق، ص 34.

**٧١** المرجع نفسه، ص 29 (هامش).

**٧٢** يمكن العودة في هذا الموضوع للكتب التالية:

- أميل برهيه: تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة (الجزء الثالث)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية، 1988، ص 172 - 173.
- عبد الرحمن بدوي: فلسفه العصور الوسطى، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، الطبعة الثالثة، 1979، ص 136.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبيية في العصر الوسيط، دار المعارف مصر، الطبعة الثالثة، ص 153.
- جورج زينيا: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص 14.
- ريتشارد تارناس: آلام الفكر الغربي - فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، مرجع سابق، ص 214.
- 123 إرنست رينيه: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص 250.
- 124 نقلًا عن: علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 174 - 175.
- 125 عبد الرزاق عبد: نقد العقل الفقهي، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 8 - 11.
- 126 محمد مهران: المنطق والموازين القرآنية، مرجع سابق، ص 9.
- 127 علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 179.
- 128 المراجع ذاته، ص 183.

129 الغزالى: تهافت الفلسفة، مرجع سابق، ص 27.

130 ابن رشد: فصل المقال، مرجع سابق، ص 32.

131 الغزالى: تهافت الفلسفة، مرجع سابق، ص 31. والقول الذي أشار إليه الغزالى قد أوردته أرسطو في كتابه "الأخلاق إلى نقوما خوس" ويفيه يقول: "اعل الأفضل أن نبحث عن (ماهية الخير) على وجه العموم، مع أن بحثا مثل هذا قد يشق علينا لأن جماعة من خلانتنا - ويقصد أستاذة أفلاطون طبعا - هم الذين ابتدعوا نظرية ابلش، لكنه يبدو لنا أن الأفضل بل الواجب يقتضي بأن نضحى بعواطفنا الشخصية ضنا بسلامة الحقيقة لاسيما إن كنا فلاسفة، لأن إذا كان الطرفان عزيزین، فالواجب المقدس يفرض إيثار الحقيقة". والنص كما ورد في ترجمة سانتهيلير هو كما يلي:

Aristote: éthique à nicomaque, Op.cit, livre I chapitre III para 1, p 44. Le texte est: «Peut-être sera-t-il plus convenable d'étudier le bien dans son acception universelle, et de nous rendre compte ainsi du sens exact qui s'attache à ce mot. Je ne me dissimule pas toutefois qu'une recherche de ce genre peut être pour nous assez délicate, puisque le système des Idées a été présenté par des personnes qui nous sont chères. Mais on trouverait bien sans doute, et l'on regarderait comme un vrai devoir de notre part, que dans l'intérêt de vérité, nous fissions la critique même de nos propres opinions, surtout puisque nous nous piquons d'être philosophe ; ainsi entre l'amitié et la vérité qui nous sont chères toutes les deux, c'est une obligation sacrée de donner la préférence à la vérité».

- 132 علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 181.
- 133 الغزالى: تهافت الفلسفة، مرجع سابق، ص 189.
- 134 علي زكي: فكرة العلية في فلسفة الغزالى، مرجع سابق، ص 375.
- 135 علي سامي النشار: منهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 213.